

# Trenton kirkolliskokouksen ja Yksimielisyyden ohjeen vanhurskauttamista koskevien oppituomioiden vertailu

Valteri Tikkakoski  
Dogmatiikan pro gradu -tutkielma  
Elokuu 2017

|   |  |  |                                    |
|---|--|--|------------------------------------|
| Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion<br><b>Teologinen tiedekunta</b>  |  | Laitos – Institution<br><b>Systemaattisen teologian osasto</b> |                                    |
| Tekijä – Författare<br><b>Valteri Tikkakoski</b>  |  |  |                                    |
| Työn nimi – Arbetets titel<br><b>Trenton kirkolliskokouksen ja Yksimielisyyden ohjeen vanhurskauttamista koskevien oppituomioiden vertailu</b>  |  |  |                                    |
| Oppiaine – Läroämne<br><b>Dogmatiikka</b>   |  |  |                                    |
| Työn laji – Arbetets art<br><b>Pro gradu-tutkielma</b>  |  | Aika – Datum<br><b>Elokuu 2017</b>                             | Sivumäärä – Sidoantal<br><b>93</b> |
| Tiivistelmä – Referat<br><p>Vuonna 1999 Luterilainen maailmanliitto ja Roomalaiskatolinen kirkko allekirjoittivat Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisopista (YJ), jonka mukaan osapuolten välillä vallitsee yksimielisyys vanhurskauttamisopin perustotuksista. Täten Trenton kirkolliskokouksessa ja luterilaisissa tunnustuskirjoissa lausutut vanhurskauttamista koskevat oppituomiot – jotka ovat edelleen voimassa – osoittautuvat kohteettomiksi, sikäli kun kirkot opettavat YJ:n mukaisesti. YJ ei erittele näitä oppituomioita, jotka se osoittaa kohteettomiksi, jolloin jää myös epäselväksi, miten ne on osoitettu kohteettomiksi.</p> <p>Tämän tutkielman tehtävänä on selvittää, mitkä Trenton kirkolliskokouksen vanhurskauttamisoppia koskevat oppituomiot osuvat Yksimielisyyden ohjeen (Formula Concordiae, FC) vanhurskauttamisoppiin ja päinvastoin, mitkä FC:n vanhurskauttamista koskevat oppituomiot osuvat Trenton vanhurskauttamisoppiin. Trenton vanhurskauttamisopin suhteen tarkastelu painottuu dekreettiin vanhurskauttamisesta (decretum de iustificatione, DI). Luterilaisen opin osalta tarkastelu on rajattu FC:hen, koska se on tunnustuskirjojen laajin vanhurskauttamisopin esitys sekä osaltaan kannanotto Trenton kirkolliskokouksen päätöksiin ja se sisältää suurimman osan tunnustuskirjojen oppituomioista. Tutkimuksen metodina on systemaattinen analyysi.</p> <p>Tutkielma etenee seuraavasti. Johdantoa seuraa lyhyt taustaluku, jossa esitellään lyhyesti DI:n ja FC:n vanhurskauttamisopit, joiden tunteminen on välttämätön edellytys oppituomioiden analysoimiselle. Tutkielmassa on kolme päälukua, joista ensimmäisessä analysoidaan vanhurskauttamisen muotosyytä (causa formalis) koskevat oppituomiot, toisessa vanhurskauttamiseen valmistautumista ja ensimmäistä vanhurskauttamista koskevat oppituomiot, ja kolmannessa toista vanhurskauttamista ja vanhurskautetun elämää koskevat oppituomiot.</p> <p>Tutkielman tulos on että keskeisin asiakirjojen välinen eroavaisuus on eri käsitys vanhurskauttamisen muotosyystä. DI:n mukaan vanhurskauttamisen muotosyy on ihmiseen vuodatettu olemuksellinen vanhurskaus. FC:n mukaan vanhurskauttamisen muotosyy on ihmiselle luettu Kristuksen vanhurskaus. DI:n ja FC:n vanhurskauttamisen olemusta koskevat oppituomiot osuvat toisiinsa. Monet oppituomiot liittyen vanhurskauttamiseen valmistautumiseen, ensimmäiseen vanhurskauttamiseen ja toiseen vanhurskauttamiseen seuraavat pitkälti vanhurskauttamisen muotosyytä koskevasta erosta.</p> <p>Tutkielman tuloksen perusteella on mahdollista analysoida, kuinka YJ on onnistunut vaikeassa tehtävässä osoittaa oppituomiot kohteettomiksi kuitenkin kumoamatta niitä.</p> |  |  |                                    |
| Avainsanat – Nyckelord<br><b>luterilaiset kirkot, roomalaiskatolinen kirkko, tunnustuskirjat, uskonpuhdistus, vanhurskaus, vanhurskauttaminen, yhteinen julistus vanhurskauttamisopista</b>   |  |  |                                    |
| Säilytyspaikka – Förvaringställe<br><b>Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia</b>  |  |  |                                    |
| Muita tietoja   |  |  |                                    |



## Sisällysluettelo

|  |    |
|--|----|
| 1. Johdanto .....  | 1  |
| 1.1. Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista.....   | 1  |
| 1.2. Tutkielman tehtävä ja lähteet .....   | 2  |
| 1.3. Tutkielman eteneminen.....  | 7  |
| 1.4. Aikaisempi tutkimus .....   | 9  |
| 2. Vanhurskauttaminen DI:ssa ja FC:ssa .....   | 11 |
| 2.1. Trenton kirkolliskokouksen dekreetti vanhurskauttamisesta.....                          | 11 |
| 2.2. Yksimielisyyden ohjeen vanhurskauttamisoppi.....  | 15 |
| 3. Vanhurskauttamisen olemus .....   | 23 |
| 3.1. FC:n vanhurskauttamisen olemusta koskevien oppituomioiden<br>kohdistuminen DI:hen.....  | 25 |
| 3.2. DI:n vanhurskauttamisen olemusta koskevien oppituomioiden<br>kohdistuminen FC:hen ..... | 30 |
| 4. Vanhurskauttamiseen valmistautuminen ja ensimmäinen vanhurskauttaminen                    | 37 |
| 4.1. Tahdon vapaus ensimmäisessä vanhurskauttamisessa.....                                   | 37 |
| 4.2. Vanhurskauttamiseen valmistautuminen .....  | 53 |
| 4.3. Uskon ja rakkauden merkitys ensimmäisessä vanhurskauttamisessa .....                    | 57 |
| 4.4. Ratkaisuyritys: Voiko DI:n ”myötävaikuttaja” olla FC:n näkökulmasta<br>vanhurskas?..... | 62 |
| 5. Elämä vanhurskautettuna eli toinen vanhurskauttaminen.....                                | 66 |
| 5.1. Vanhurskautetun syntisyys ja mahdollisuus käskyjen noudattamiseen .....                 | 66 |
| 5.2. Vanhurskautetun hyvien tekojen merkitys.....  | 72 |
| 5.3. Pelastusvarmuus.....  | 79 |
| 6. Johtopäätökset.....   | 84 |
| Lyhenteet, lähteet ja kirjallisuus .....   | 89 |
| Lyhenteet.....   | 89 |
| Lähteet ja apuneuvot .....   | 89 |
| Kirjallisuus .....   | 89 |

# 1. Johdanto

## 1.1. *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista*

On kulunut jo melkein kaksi vuosikymmentä siitä, kun Luterilainen maailmanliitto ja Roomalaiskatolinen kirkko vuonna 1999 allekirjoittivat Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisopista (*Yhteinen julistus, YJ*), mutta asiakirja on edelleen ajankohdainen. Yhteistä julistusta pidetään tärkeimpänä kirkkojen välisenä ekumeenisena asiakirjana.<sup>1</sup> Erityisesti nyt, uskonpuhdistuksen juhlavuotena 2017, on mielekästä pohtia, mikä on YJ:n ja siinä saavutetun yksimielisyyden merkitys luterilaisten kirkkojen itseymmärrykselle sekä luterilais-katoliselle ekumenialle.

Kun LML:n pääsihteeri Ishmael Noko lähetti lopullisen asiakirjaehdotuksen Yhteisestä julistuksesta jäsenkirjoille 26.2.1997, mukana oli saatekirje, joka sisälsi seuraavat kysymykset:

Hyväksyykö kirkkonne johtopäätökset, jotka on saavutettu Yhteisen julistuksen kohdissa 40 ja 41, ja voiko se siten yhtyä seuraavaan käsitykseen: Koska olemme yksimieliset siitä perustavasta merkityksestä ja totuudesta, joka sisältyy vanhurskauttamisemme Kristuksessa ja josta Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista todistaa, luterilaisten tunnustuskirjojen vanhurskauttamista käsittelevät oppituomiot eivät koske roomalaiskatolisen kirkon opetusta vanhurskauttamisesta sellaisena kuin se esiintyy Yhteisessä julistuksessa vanhurskauttamisopista.<sup>2</sup>

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous vastasi kysymyksiin myöntävästi<sup>3</sup> samoin toiset LML:n jäsenkirkot, mikä luterilaiselta puolelta johti Yhteisen julistuksen allekirjoittamiseen.<sup>4</sup> YJ:n johtopäätöksissä edellä mainituissa kohdissa 40 ja 41 lausutaankin juhlallisesti, että nykyään allekirjoittaneiden kirkkojen välillä ”vallitsee yksimielisyys vanhurskauttamisen perustotuuksista”<sup>5</sup> ja näin ollen 1500-luvun molemminpuoliset vanhurskauttamisoppia koskevat oppituomiot osoittautuvat kohteettomiksi, sikäli kun kirkot opettavat YJ:n mukaisesti.<sup>6</sup>

Näiden lausumien perusteella YJ:lla on todella suuri merkitys. Nimittäin luterilaisten tärkeimmän tunnustuskirjan, Augsburgin tunnustuksen (CA) seitsemän-

---

<sup>1</sup> Lane 2002, 2—3.

<sup>2</sup> Cantell 1997, 5—6.

<sup>3</sup> Kirk.kok.ptk 1998, 23.

<sup>4</sup> Lane 2002, 121—122.

<sup>5</sup> YJ 40.

<sup>6</sup> YJ 5, 13, 41.

nen pykälän mukaan ”Kirkon todelliseen ykseyteen riittää yksimielisyys evankeliumin opista ja sakramenttien toimittamisesta.”<sup>7</sup> Edelleen muun muassa Augsburgin tunnustuksen puolustuksessa (*Apol.*) vanhurskauttamisoppi määritellään kristinopin pääkohdaksi.<sup>8</sup> Piispainkokouksen käsitellessä YJ:ta, arkkipiispa Vikström totesikin, että ”mahdollisesti kysymyksessä on merkittävin asia piispainkokouksen historiassa.”<sup>9</sup>

Nyt voidaan kysyä ensinnäkin, täyttääkö YJ:ssä hyväksytty ”yksimielisyys vanhurskauttamisopin perustotuuksista”<sup>10</sup> ensimmäisen CA:ssa mainituista kirkon ykseyteen vaadittavista kriteereistä, yksimielisyyden evankeliumin opista. Ja toiseksi, onko tämä yksimielisyys sopuoinnussa Tunnustuskirjojen vanhurskauttamisopin kanssa? Mikäli kysymyksiin voidaan vastata myönteisesti, on Yhteinen julistus hyvin merkittävä ekumeeninen saavutus.

## **1.2. Tutkielman tehtävä ja lähteet**

Yhteisen julistuksen asetelma on yksinkertaisesti ilmaistuna seuraavanlainen. 1500-luvulla luterilaisissa tunnustuskirjoissa ja Trenton kirkolliskokouksessa lausuttiin vanhurskauttamisoppia koskevia oppituomioita, jotka ovat YJ:n mukaan edelleen voimassa.<sup>11</sup> Kansallisissa ja kansainvälisissä luterilais-katolisissa dialogeissa Vatikaanin toisen konsiilin (1962—1965) jälkeen kirkkojen välillä on tapahtunut lähentymistä, minkä perusteella YJ:ssä voidaan lausua yksimielisyys vanhurskauttamisopin perustotuuksista ja julistaa vanhurskauttamista koskevat oppituomiot kohteettomiksi kuitenkin vähentämättä niiden vakavuutta.<sup>12</sup>

Yhteinen julistus jättää kaksi keskeistä kysymystä avoimiksi. Ensinnäkään YJ ei määrittele, mitkä ovat ne vanhurskauttamisoppia koskevat oppituomiot, jotka se osoittaa kohteettomiksi. Toiseksi YJ ei määrittele käsitettä oppituomio. Julistuksen lopussa ainoastaan todetaan ylimalkaisesti:

Täten 1500-luvun oppituomiot, sikäli kun ne kohdistuvat vanhurskauttamisoppiin, näyttäytyvät uudessa valossa: Trenton kirkolliskokouksen tuomiot eivät koske lute-

---

<sup>7</sup> CA VII: ”Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum.”

<sup>8</sup> Tunnustuskirjat *Apol.* IV, 2.

<sup>9</sup> Piisp.kok.ptk 1997, 15.

<sup>10</sup> YJ 40.

<sup>11</sup> YJ 1.

<sup>12</sup> YJ 2—7, 13, 40—42.

riilaisten kirkkojen *tässä julistuksessa* esitettyä oppia. Vastaavasti luterilaisten tunnustuskirjojen hylkäyslauseet eivät koske roomalaiskatolisen kirkon *tässä julistuksessa* esitettyä oppia.<sup>13</sup> (kursivointi minun)

YJ:n pohjalta on siis selkeää, että kaikki Tunnustuskirjojen ja Trenton kirkolliskokouksen vanhurskauttamista koskevat oppituomiot osoittautuvat kohteettomiksi, mutta epäselväksi jää, mitkä niistä ovat kohdistuneet aikaisemmin toisen osapuolen oppiin ja mitkä näiden asiakirjojen lausumista voidaan määritellä oppituomioiksi.

Jotta voitaisiin analysoida, minkälaisien argumenttien varaan YJ:n kohdissa 40 ja 41 esitetyt johtopäätökset oppituomioiden osoittautumisesta kohteettomiksi rakentuvat, on nämä oppituomiot ensin analysoitava. YJ:n ilmaisun mukaisesti katolisen opin osalta analyysi kohdistuu Trenton kirkolliskokouksen dekreetteihin. Luterilaisen opin suhteen tarkastelu rajataan Yksimielisyyden ohjeeseen, joka vaikiinnutti luterilaisen tunnustuksen esiintymällä luterilaisten päätunnustuksen, Augsburgin tunnustuksen, lopullisena kommentaarina<sup>14</sup> ja joka myös sisältää suurimman osan Tunnustuskirjojen oppituomioista.<sup>15</sup>

Tämän tutkielman tehtävänä on selvittää, mitkä Trenton kirkolliskokouksen vanhurskauttamisoppia koskevat oppituomiot osuvat Yksimielisyyden ohjeen (*Formula Concordiae, FC*) vanhurskauttamisoppiin ja päinvastoin, mitkä FC:n vanhurskauttamista koskevat oppituomiot osuvat Trenton vanhurskauttamisoppiin. Tutkimuksen metodina on systemaattinen analyysi.

Tämän tutkielman lähteinä on Trenton kirkolliskokouksen dekreetti vanhurskauttamisesta (*Decretum de iustificatione, DI*). Lisäksi hyödynnetään dekreettiä perisynnistä (*Decretum super peccato originali, DP*) ja dekreettiä pyhistä parannuksen ja viimeisen voitelun sakramenteista (*Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*) siltä osin, kun niiden analysointi on tutkimuskykyksen kannalta tarpeellista. Dekreettien akateeminen tekstieditio on julkaistu teoksessa *Decrees of the Ecumenical Councils Vol. II* ja niiden alkukieli on latina. Tutkielman lähteinä on lisäksi Yksimielisyyden ohje, jonka akateeminen tekstieditio on julkaistu teoksessa *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kir-*

---

<sup>13</sup> YJ 41.

<sup>14</sup> FC SD, johdanto; Gassman & Hendrix 2005, 63—65.

<sup>15</sup> Perustevaliokunnan mietintö 1998, 13.

*che (BSELK)*. Yksimielisyyden ohjeen alkukieli on saksa ja sen virallinen latinankielinen käännös julkaistiin vuonna 1584.<sup>16</sup> Tässä tutkielmassa käytetään FC:n latinankielistä tekstiä. Suomenkielisinä käännöksinä käytetään Martti Voutilaisen käännöstä *Tridentinum. Trenton kirkolliskokouksen reformi- ja oppidekreetit sekä kaanonit* (1984) sekä Sley-kirjojen julkaisua: *Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat* (1990).

Voidaan nostaa esille kysymykset, ovatko DI ja FC sellaisenaan relevantteja asiakirjoja kirkkojen opin kannalta 2000-luvulla, sekä missä määrin YJ:n tuottaneet teologit ovat hyödyntäneet opinmuotoilussaan DI:n ja FC:n vanhurskauttamisoppeja, koska nykyään sekä luterilaisten ja katolilaisten teologien suhtautuminen 1500-luvun tunnustusteksteihin on vaihtelevaa. Muun muassa Lanen mukaan Trenton vanhurskauttamisdekreetti on tärkeä dokumentti, mutta sen ei saa ajatella olevan sama asia kuin tämän päivän katolinen oppi. Konsiili antoi tuon ajan roomalaiskatolilaisuuden vastauksen protestanttien esiin nostamiin kysymyksiin.<sup>17</sup> Yleisen näkemyksen mukaan Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen (1962—1965) katsotaankin muuttaneen katolista kirkkoa ekumeenisesti avoimempaan suuntaan.<sup>18</sup> Vatikaani II:n lisäksi katolisen kirkon nykyisen opin tarkastelussa hyvin keskeisenä pidetään vuonna 1992 julkaistua Katolisen Kirkon Katekismusta (*KKK*).<sup>19</sup> McGrathin katsoo lisäksi, että ei voida puhua ”Trenton vanhurskauttamisopista”, ikään kuin olisi olemassa yksi ainut Trenton vanhurskauttamisoppi, sillä DI:n asettamien raamien sisälle mahtuu useampia erilaisia näkemyksiä.<sup>20</sup>

Myös luterilaisesta vanhurskauttamisopista teologeilla on eriäviä näkemyksiä. Tuomo Mannermaan mukaan luterilais-katolisessa dialogissa luterilaisten on pakko valita kahden toisistaan poikkeavan vanhurskauttamisopin perustyyppin, FC:n ja Lutherin välillä. Mannermaa itse valitsee Lutherin vanhurskauttamisopin, joka ilmenee erityisesti Lutherin Galatalaiskirjeen selityksestä.<sup>21</sup> Vaikka Vatikaani II ja *KKK* sekä Mannermaan Luther-tulkinta ovat mahdollisesti vaikuttaneet YJ:n vanhurskauttamisopin muotoiluun, tässä tutkielmassa analyysi keskitetään DI:hen ja FC:hen. Miksi?

---

<sup>16</sup> Allbeck 1968, 1—2.

<sup>17</sup> Lane 2002, 85.

<sup>18</sup> Thönissen, 2011.

<sup>19</sup> Lane 2002, 85.

<sup>20</sup> McGrath 1998, 273.

<sup>21</sup> Mannermaa 1990, 427. Uudempi tutkimus on kyseenalaistanut Mannermaan tulkinnan Lutherin ja FC:n vanhurskauttamisoppien yhteensopimattomuudesta. Kts. esim. Vaahtoranta 1997, 166—196 ja Vainio 2004.



Siitä huolimatta että Lane korostaa DI:n aikasidonnaisuutta ja McGrath sen monitulkintaisuutta, DI on edelleen katolista kirkkoa virallisesti sitova dokumentti, samoin kuin FC on luterilaista kirkkoa sitova<sup>22</sup> siitä huolimatta, että osa tutkijoista katsoo sen vanhurskauttamisopin olevan ristiriidassa Lutherin kanssa. 1500-luvun virallisten oppiasiakirjojen väliset ristiriidat ja oppituomiot ovat syy YJ:n laatimisen tarpeelle. Täten YJ:n väite, että se ratkaisee oppituomiot, pakottaa tutkimaan DI:ta ja FC:ta.

Oppituomioiden analyysissa käytän piispainkokouksen määritelmää käsitteelle oppituomio. YJ:n käsittelyn yhteydessä Suomessa piispainkokous määritteli esityksessään 1/1997 kirkolliskokoukselle oppituomioiden olevan ”kirkkojen tunnustusasiakirjoihin jo hyvin varhaisista vaiheista lähtien sisältyviä lauseita, joissa hylätään omalle tunnustukselle vastakkaiset opit.” Oppituomiota on usein lausuttu erilaisten tunnustusten taistelutilanteissa, mutta niitä ei ole aina ilmaistu ”muodollisina tuomioina”. Esitys määrittelee muodollisiksi oppituomioiksi lauseet, joissa eksplisiittisesti lausutaan tuomio määrätuille harhaoppisina pidetyille henkilöille tai väärinä pidetyille opinkäsityksille. Epämuodollisista tuomioista taas annetaan esimerkkinä seuraava kohta Augsburgin tunnustuksesta: ”Jos messu tehtynä tekona poistaa elävien ja kuolleiden synnit, niin vanhurskauttaminen tapahtuu messuteon voimasta, eikä uskosta, mikä ei sovi yhteen Raamatun kanssa.”<sup>23</sup> Esityksen mukaan siis myös sellaisia opin ilmaisuja voidaan pitää oppituomioina, joissa tietty käsitys selvästi torjutaan, vaikka eksplisiittisesti tuomiota ei lausutakaan.

DI:n lopussa on listattu 33 vanhurskauttamista koskevaa kaanoniam eli oppituomiota, joissa harhaoppiset kirotaan. FC:n kolmannen artiklan Tiivistelmään (*Epitome, Ep.*) sekä Täydelliseen selitykseen (*Solida Declaratio, SD*) sisältyy yhteensä parikymmentä hylkäystuomioita vanhurskauttamista koskevia harhaoppeja kohtaan. FC:n oppituomioista ei voida DI:n kaanoneiden tapaan esittää täsmällistä lukumäärää, sillä oppituomioita on pitkin tekstiä, ja vain osa niistä on numeroitu. Lisäksi FC:ssa myös muiden opinkohtien yhteydessä esitetään tuomioita vanhurskauttamisoppiin liittyviä harhoja kohtaan.

Piispainkokouksen esityksessä todetaan että FC:n ja DI:n oppituomioista ei voida aina suoraan päätellä, ketä vastaan ne on osoitettu, ja osuvatko ne kohteeseensa.<sup>24</sup> Kummassakaan asiakirjassa ei ole nimetty, ketkä henkilöt edustavat niissä

---

<sup>22</sup> Huom. Toisin kuin Suomen evankelis-luterilainen kirkko, kaikki LML:n jäsenkirkot eivät pidä FC:ta sitovana oppiperustanaan.

<sup>23</sup> CA XXIV, 29; Piisp.kok.ptk. 1997, 23—24.

<sup>24</sup> Piisp.kok.ptk. 1997, 23—24.

harhana tuomittuja näkemyksiä, tai minkä tekstien tulkintoihin käsitykset torjuttavista opeista perustuvat.<sup>25</sup> Seuraavaksi luodaan katsaus siihen, mihin oppituomiot kohdistuvat ja kuinka hyvin DI:n kirjoittajat tunsivat luterilaista- ja FC:n kirjoittajat puolestaan katolista vanhurskauttamisoppia.

Gassmannin mukaan useimmat Trenton perisyntiä ja vanhurskauttamista koskevista kaanoneista kohdistuvat seuraaviin luterilaisiin oppeihin: ”perisyntien pysyvä luonne,<sup>26</sup> Jumalan yksinomaisen aloite ja toiminta vanhurskauttamisessa, vanhurskauttamisen vastaanottaminen yksin uskolla, pelastusvarmuus ja tahdon kyvyttömyys myötävaikuttaa pelastukseen.” Lisäksi tuomittiin luterilaiset opit, jotka kiistivät ihmisen mahdollisuuden yhteistyöhön vuodatetun armon kanssa vanhurskauttamiseksi ja hyvien tekojen ansiollisuuden pelastuksessa.<sup>27</sup>

Tutkijoiden mukaan Trenton konsiili ei tuntenut vastapuolensa opetusta kovin hyvin.<sup>28</sup> Konsiilin isillä ei yleensä ollut reformaattoreiden autenttisia kirjoja, vaan koottuja harhaoppien listoja, joista lauseiden konteksti ei tullut ilmi sekä toisen ja kolmannen käden versioita reformaattoreiden opetuksista.<sup>29</sup> Nykytutkijoiden näkemyksen mukaan luterilaista vanhurskauttamisoppia ei myöskään aina esitetty Trentossa oikealla tavalla.<sup>30</sup> McGrath katsoo, että kaanoneissa kirottaankin pikemmin tiettyjä protestanttien karikatyyrejä kuin protestanttisuutta itsessään. Lisäksi hän painottaa, että kaanonien kiroukset eivät rajoitu siihen, mitä pidettiin protestanttien oppina, vaan kohdistuvat myös muunlaisiin harhoihin.<sup>31</sup> Lane kuitenkin toteaa, että konsiili pyrki vastustamaan erityisesti Lutheria, Melanchthonia ja Augsburgin tunnustusta, eikä kiinnittänyt juurikaan huomiota reformoituihin teologeihin.<sup>32</sup>

---

<sup>25</sup> Beisser 1997, 150; Iserloh 1997, 168; Pannenberg 1997, 33. Ainoan poikkeuksen tekee FC SD IV, 35, jossa eksplisiittisesti tuomitaan Trenton kirkolliskokouksen päätökset, ”joiden mukaan säilytämme pelastuksen hyviä tekoja tekemällä”. Muutoin FC:ssa joko ei mainita ketkä tuomittua oppia edustavat, tai sitten oppituomio liitetään yleistäen laajempaan ryhmään, kuten skolastikkoihin, paavilaisiin, munkkeihin tai synergisteihin, mistä ei voida päätellä keihin teologeihin ja mihin teksteihin viitataan. DI ei sisällä minkäänlaisia viittauksia tuomittavien oppien edustajiin.

<sup>26</sup> Myös Jolkkosen (1997, 366) mukaan yksi molemminpuolisten oppituomioiden aihe oli kiista vanhurskautetuissa olevan konkupisenssin synnillisyydestä. Katso myös Lane 2002, 75.

<sup>27</sup> Gassmann & Hendrix 2005, 101.

<sup>28</sup> Lane 2002, 67.

<sup>29</sup> Iserloh 1997, 167.

<sup>30</sup> Gassmann & Hendrix 2005, 101.

<sup>31</sup> McGrath 1998, 272.

<sup>32</sup> Lane 2002, 67.

Vainion mukaan FC:n päätarkoitus on sen painottaminen, että hyvät teot eivät vanhurskauta, vaan yksin usko. Suuri osa oppituomioista liittyy tämän aiheen ympärille.<sup>33</sup> Lisäksi FC:ssa torjutaan ihmisen tahdon aktiivisuus kääntymisessä,<sup>34</sup> mahdollisuus valmistautua armoon ja myötävaikuttaa vanhurskauttamisessa,<sup>35</sup> uudestisyntyneen mahdollisuus täyttää Jumalan laki,<sup>36</sup> sekä vanhurskauden säilyttäminen hyvillä teoilla.<sup>37</sup> Vaikka FC pyrki ensisijaisesti ratkaisemaan luterilaisuuden sisäiset kiistat, useat FC:n oppituomiot ulottuvat siitä huolimatta luterilaisuuden sisäisiä kiistoja pidemmälle, viitaten joko suoraan tai epäsuorasti roomalaiskatolisten ja kalvinistien oppeihin.<sup>38</sup> Preusin mukaan FC on lähes samassa määrin vastausta Trenton kirkolliskokouksen päätöksiin kuin luterilaisuuden sisäisiin kiistoihin.<sup>39</sup> FC:n kirjoittajista ainakin Martin Chemnitz on ollut hyvin perehtynyt Trenton kirkolliskokouksen dekreetteihin, sillä hän julkaisi vuosina 1565—1573 laajan neliosaisen kommentaarisarjan *Examen Concilii Tridentini*, jonka englanninkielinen käännös *Examination of the Council of Trent* käsittää yli 2000 sivua.<sup>40</sup>

### **1.3. Tutkielman eteneminen**

Tutkielma etenee seuraavasti. Johdannon jälkeen seuraa taustaluku, jossa esitellään lyhyesti DI:n ja FC:n vanhurskauttamisopit, joiden tunteminen on välttämätön edellytys oppituomioiden analysoimiselle. Tutkielman pääluvuissa tarkastellaan, miltä kohdin DI:n ja FC:n vanhurskauttamisopit ovat selkeimmin ristiriidassa, ja mitkä niiden sisältämistä oppituomioista kohdistuvat vastapuolen opetukseen.

Ensimmäinen pääluku käsittelee vanhurskauttamisen muotosyytä (*causa formalis*), eli sitä mitä vanhurskauttaminen olemukseltaan on. Toinen pääluku käsittelee ihmisen tilaa ja vaikutusmahdollisuuksia suhteessa vanhurskauttamiseen ennen vanhurskauttamista sekä uskon ja tekojen roolia ensimmäisessä vanhurskauttamisessa. Kolmas pääluku käsittelee toista vanhurskauttamista: vanhurskautetun syntisyyttä, tekojen merkitystä ja ansiollisuutta, sekä pelastusvarmuutta. Tutkielman lopussa esitetään johtopäätökset ja jatkokysymyksiä.

Avainkysymyksenä oppituomioiden tarkastelussa on, millä perusteella jonkin oppituomion voidaan katsoa osuvan vastapuolen opetukseen. Oppituomiot voidaan

---

<sup>33</sup> Kts. FC Ep. III, 19—21, 23; Vainio 2004, 266—267, 272.

<sup>34</sup> FC Ep. I, 16.

<sup>35</sup> FC Ep. II, 11.

<sup>36</sup> FC SD II, 79.

<sup>37</sup> FC SD IV, 35.

<sup>38</sup> Beisser 1997, 149—150.

<sup>39</sup> Preus 1996, 133.

<sup>40</sup> Dekreetti vanhurskauttamisesta käsitellään ensimmäisessä kirjassa (Chemnitz 1971).

jakaa karkeasti kahteen ryhmään. Ensimmäisen ryhmän muodostavat oppituomiot, jotka kirjaimellisesti tulkittuna osuvat vastapuolen opetukseen. Näissä tapauksissa on analysoitava edelleen kummankin osapuolen käsitteiden käyttöä ja selvitettävä tuomitaanko todella vastapuolen näkemys vai pelkästään tietty sanallinen ilmaisu, jolla osapuolet kuitenkin tarkoittavat eri asiaa. Lane toteaa, että keskeistä ei ole tuijottaa 1500-luvun opinmuotoiluja, vaan niitä huolenaiheita, jotka ovat muotoilujen taustalla, sillä osapuolten erilainen termien käyttö aiheutti usein väärinkäsityksiä.<sup>41</sup>

Toisen ryhmän muodostavat oppituomiot, jotka kirjaimellisesti tulkittuna eivät kohdistu osu vastapuolen opetukseen. Myös tällöin on kuitenkin edelleen analysoitava, mikä on se oppi joka tahdotaan tuomita, ja löytyykö se vastapuolen opetuksesta mahdollisesti erilaisesta ilmaisutavasta huolimatta. Tätä tarkastelutapaa tukee erityisesti Preusin huomio sanojen kaksimerkityksisyydestä luterilaisten ja katolilaisten välillä. Kumpikin osapuoli voi esimerkiksi sanoa ihmisen pelastuvan armosta, mutta antavatko he saman merkityssisällön termeille armo ja pelastus?<sup>42</sup> Preusin mukaan historiallinen kiistakohta koskee nimenomaan sitä, kuinka osapuolet määrittelevät keskeiset yhteisesti käytetyt termit.<sup>43</sup> Tutkielmassa edellä esitetyt näkökulmat huomioidaan, mutta selkeyden vuoksi oppituomioita ei ole jaettu näiden kahden ryhmän mukaan vaan aihepiireittäin.

Koska samaan aihepiiriin liittyy toisinaan useita oppituomioita, niistä jokaista ei käsitellä, vaan on tehty valikointia turhan päällekkäisyyden välttämiseksi. Tutkielmassa ei myöskään analysoida oppituomioita, joiden voidaan tutkimuskirjallisuuden valossa selkeästi katsoa kohdistuvan toisaalle kuin osapuolten välisiin kiistakysymyksiin. Myös mahdollisesti osapuoliin kohdistuneista oppituomioista käsittely on rajattu keskeisimpinä pidettyihin eroihin.

Oman haasteensa analyysille tuo erityisesti DI:n kaanoneissa toistuva tapa, että samassa oppituomiossa viitataan useaan eri väitteeseen. Tällöin on mahdollisuuksien mukaan selvitettävä, onko tuomio kohdistettu jokaiseen yksittäiseen väitteeseen vai ainoastaan niiden muodostamaan kokonaisuuteen.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Lane 2002, 10; O'Malley 2013, 116.

<sup>42</sup> Preus 1997, 158, O'Malley 2013, 116.

<sup>43</sup> Preus 1997, 144.

<sup>44</sup> Pannenberg 1997, 33—34.

#### 1.4. Aikaisempi tutkimus

Kuten todettu, Vatikaanin toisen konsiilin jälkeen luterilais-katolisessa dialogissa on tapahtunut lähentymistä kansallisella ja kansainvälisellä tasolla. 1900-luvun loppupuolella on syntynyt monia vanhurskauttamista koskevia dialogiasiakirjoja,<sup>45</sup> joiden huipentumana YJ:ta voidaan pitää. Sekä aikaisempia dialogiasiakirjoja että YJ:ta on analysoitu sekä asiakirjojen valmisteluvaiheessa että niiden julkaisun jälkeen, mutta perusteellista molemminpuolisten oppituomioiden selvitystä ei ole tietääkseni tehty. Seuraavaksi esitellään tärkein tässä tutkielmassa käytetty kirjallisuus.

Kirjassa *Justification by Faith: Lutherans and Catholics on dialogue VII* (1985) julkaistiin yhdessä USA:n luterilais-katolisen komission asiakirjan *Justification by Faith* kanssa 16 vanhurskauttamista käsittelevää tausta-artikkelia. Näistä eniten olen hyödyntänyt Trenton vanhurskauttamisoppia käsittelevää Carl J. Peterin artikkelia *The Decree on Justification in the Council of Trent*.

Saksan evankelisten ja katolisten teologien ekumeenisen työryhmän raportin *Lehrverurteilungen – kirchentrennend* (1986) tiimoilta julkaistiin oppituomioita käsittelevä artikkelikokoelma, joka käännettiin englanniksi nimellä *Justification by Faith: Do the Sixteenth-Century Condemnations Still Apply?* (1997). Tämän tutkielman kannalta tärkeimmät artikkelit ovat Friedrich Beisserin *The Doctrine of Justification in the Formula of Concord. How Far Do Its Condemnations Apply to the Roman Catholic Church?*, joka käsittelee lyhyesti joidenkin FC:n oppituumioiden kohdistumista katolisen kirkon oppiin, erityisesti Trenton dekreetteihin. Toinen artikkeli on Otto Herman Peschin *The Canons of the Tridentine Decree on Justification. To Whom did they apply? To Whom do they apply today?*, jossa DI:n kaanoneita verrataan sekä Lutherin opetukseen että luterilaisten kirkkojen nykyopetukseen. Artikkeleissa Beisser tyytyy lähinnä paikantamaan, missä kohdissa vaikuttaisi olevan ristiriitoja ja katsoo niiden vaativan perusteellisempaa selvitystä. Sen sijaan Pesch tekee hyvin vahvoja tulkintoja väittäessään että DI:n kaanonit eivät missään kohtaa osu Lutherin oppiin.

Samaan raporttiin liittyen Göttingenin yliopiston teologisen tiedekunnan tutkijat julkaisivat tekstin *An Opinion on the Condemnations of the Reformation Era. Part One: Justification* (1991), joka on sävyltään hyvin päinvastainen kuin Peschin artikkeli. Göttingenin teologit käsittelevät keskeisimpinä pitämänsä luterilaisen ja

---

<sup>45</sup> YJ 3 listaa seuraavat asiakirjat: ”The Gospel and the Church” (1972), ”Church and Justification” (1994), ”Justification by Faith” (1983), ”Lehrverurteilungen – kirchentrennend?” (1986)

katolisen opin väliset eroavaisuudet ja katsovat että DI:ssa selkeästi tuomittiin luterilainen oppi ja samoin FC:ssa katolinen oppi.

Evangelikaalisen Anthony Lanen *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue: An Evangelical Assessment* (2002) sekä katolilaisen Christopher Malloyn *Engrafted into Christ. A Critique of the Joint Declaration* (2005) ovat kumpikin hyvin keskeisiä tutkimuksia käsitellessään reformaatioajan keskeisimpiä katolisen ja luterilaisen opin eroja sekä sitä kuinka YJ onnistuu ratkaisemaan näitä. Kummassakin analysoidaan myös jonkin verran yksittäisiä oppituomioita.

Suomessa YJ:n käsittelyprosessin ollessa vielä kesken Perussanoma julkaisi artikkelikokoelman *Turhentuuko uskonpuhdistus* (1997), jossa esitetään YJ:hin kohdistuvaa kritiikkiä. Melko vastakkaisen kannan esitti kirkolliskokouksen perustevaliokunnan YJ:ta koskeva mietintö vuonna 1998. Siinä analysoidaan tunnustuskirjojen oppituomioiden kohdistumista YJ:n ilmaisuihin ja todetaan YJ:n olevan sopusoinnussa tunnustuksen kanssa.

Voidaan todeta että aikaisemmassa tutkimuksessa on ollut usein edustettuna kaksi vahvaa ääripäätä sekä paljon näiden väliin sijoittuvia näkemyksiä. Toisen ääripään mukaan 1500-luvun luterilainen ja katolinen vanhurskauttamisoppi ovat täysin ristiriidassa, toisen ääripään mukaan taas mitään ristiriitaa ei ole koskaan ollutkaan, vaan kyse on ollut lähinnä väärinkäsityksistä. Vanhurskauttamisopista on esitetty paljon erilaisia näkökulmia, mutta oppituomioiden perusteellista ja systemaattista analyysia ei ole tehty. Siinä on tämän tutkielman tehtävä.

## 2. Vanhurskauttaminen DI:ssa ja FC:ssa

### 2.1. Trenton kirkolliskokouksen dekreetti vanhurskauttamisesta

Pian sen jälkeen kun Regensburgin kollokvio (1541)<sup>46</sup> oli epäonnistunut saavuttamaan opillisen yhteisymmärryksen katolisten ja protestanttien välille, katolinen kirkko kutsui koolle Trenton kirkolliskokouksen (1545—1563), jossa haluttiin tehdä selvä pesäero protestantteihin erityisesti vanhurskauttamisopin osalta.<sup>47</sup> Trenton dekreetti vanhurskauttamisesta oli ensimmäinen systemaattinen esitys katolisesta vanhurskauttamisopista.<sup>48</sup> Lanen mukaan konsiilin täytyi käsitellä vanhurskauttamista, koska protestantit olivat nostaneet aiheen pinnalle, mutta katolisen kirkon olemukselle dekreetti vanhurskauttamisesta ei ollut kovin merkityksellinen.<sup>49</sup> Keskusteluissa, joiden pohjalta DI syntyi, toistui neljä huolenaihetta, jotka olivat: ihmisen myötävaikutuksen sekä hyvien tekojen arvon ja välttämättömyyden korostaminen vanhurskauttamisessa; sen torjuminen että vanhurskaus annetaan syntiselle *sola fide* 'yksin uskosta'; sellaisten vanhurskauttamisoppien torjuminen, jotka sulkevat pois armon ja rakkauden; sekä pelastusvarmuuden torjuminen.<sup>50</sup>

Trenton vanhurskauttamisdekreetti koostuu kuudestatoista kappaleesta, joissa ilmaistaan oikea oppi sekä kolmestakymmenestäkolmesta kaanonista, joissa kirotaan vanhurskauttamista koskevat harhaopit. Tutkijoiden enemmistö pitää kaanoneita dekreetin arvovaltaisimpana osiona. Konsiili käsitteli vanhurskauttamista kolmesta näkökulmasta: 1. Aikuisen kääntyminen uskoon,<sup>51</sup> 2. Kuinka vanhurskaudet kristityt voivat säilyttää vanhurskautensa ja kasvaa siinä<sup>52</sup> ja 3. Miten vanhurskautta voi menettää ja saada jälleen takaisin.<sup>53</sup>

Suuri osa tutkijoista (mm. Jedin, McGrath, Lane ja Malloy) käyttää kohdasta yksi teknistä termiä ”ensimmäinen vanhurskauttaminen” ja kohdasta kaksi termiä ”toinen vanhurskauttaminen”, minkä avulla selkeytetään näiden erottamista toisistaan. Koska kyseiset termit eivät esiinny DI:ssa,<sup>54</sup> niiden käyttäminen on vastoin

<sup>46</sup> Regensburgin kollokviosta kts. Vainio 2003, 110—121.

<sup>47</sup> Jedin 1961, 307; Lane 2002, 60, 67. Tutkijoiden mukaan konsiili vastusti erityisesti Lutheria, Melancthonian ja Augsburgin tunnustusta, mutta ei kiinnittänyt juurikaan huomiota reformoituihin.

<sup>48</sup> Tietz 2011.

<sup>49</sup> Lane 2002, 83—84.

<sup>50</sup> Pesch 1997, 181, 184, 186; Lane 2002, 78.

<sup>51</sup> DI 1—9.

<sup>52</sup> DI 10—13.

<sup>53</sup> DI 14—16; McGrath 1998, 268; Lane 2002, 66.

<sup>54</sup> Jedin, 1961, 307—308; McGrath 1998, 268; Lane 2002, 165; Malloy 2005, 33.

systemi-immanenttisuuden periaatetta. Siitä huolimatta termejä käytetään tässä tutkielmassa selkeyden vuoksi.

DI:n Lähtökohdat vanhurskauttamiselle ovat syntiinlankeemus ja Kristuksen sovitustyö.<sup>55</sup> DI:n mukaan syntiinlankeemuksen seurauksena kaikki ihmiset ovat synnin orjia, eikä kukaan kykene vapauttamaan itseään. Siksi Jumala lähetti Kristuksen kuolemaan kaikkien ihmisten puolesta. Vanhurskauttaminen tapahtuu Kristuksen kärsimisen ansiioon perustuvan uudestisyntymisen eli kasteen sakramentin kautta, jossa lahjoitetaan vanhurskauttava armo.<sup>56</sup> Syntisen vanhurskauttamista edeltää kääntymisprosessi, joka aikuisen kohdalla alkaa Jumalan edeltäkäyvän armon vaikuttaessa,<sup>57</sup> kun Jumala kutsuu ansiottomia ihmisiä yhteyteensä. Ihmisellä on vapaa valinta vastata kutsuun myönteisesti alkamalla tehdä yhteistyötä armon kanssa tai torjua se. Perisynti ei ole tuhonnut ihmisen vapaata tahtoa, joskin heikentänyt sitä niin, että ilman edeltäkäyvän armon vaikutusta ihminen ei voi tulla vanhurskaaksi Jumalan edessä.<sup>58</sup>

Voidaan kysyä, onko DI:n mukaan ensimmäisessä vanhurskauttamisessa ratkaisevaa Jumalan armon vai ihmisen toiminta. Carl Peterin tulkitsee valmistautuminen vanhurskauttamiseen olevan samaan aikaan kokonaan Jumalan työtä ja kokonaan ihmisen työtä. Tahot eivät sulje toisiaan pois, vaan ovat molemmat ratkaisevan tärkeitä.<sup>59</sup> Edeltäkäyvä armo on ensisijaisessa roolissa syntisen kääntymisprosessissa, mutta se ei sulje pois yhteistyötä ihmisen taholta.<sup>60</sup>

Yhteistyö armon kanssa johtaa siis DI:n mukaan kääntymisprosessiin, jossa syntistä valmistetaan vanhurskauttamiseen. Kääntymisprosessi alkaa Jumalan sanan kuulemisesta ja siihen uskomisesta, erityisesti sen uskomisesta, että Jumala armossaan vanhurskauttaa jumalattoman. Tämä johtaa Jumalan rakastamiseen ja synnin vihaamiseen sekä haluun ottaa vastaan kaste ja noudattaa käskyjä.<sup>61</sup> Tämä valmistautuminen johtaa itse vanhurskauttamiseen, joka tapahtuu kasteessa. Vanhurskauttamiseen kuuluu kaksi puolta: syntien anteeksianto ja sisäisen ihmisen uudistuminen eli muuttuminen jumalattomasta vanhurskaaksi vapaaehtoisesti vastaanotetun armon kautta. Vanhurskauttamisessa Kristuksen kärsimisen ansioiden perus-

---

<sup>55</sup> Peter 1985, 220.

<sup>56</sup> Justification by Faith 1985, §51—52; McGrath 1998, 268—269.

<sup>57</sup> Peter 1985, 223.

<sup>58</sup> McGrath 1998, 268; Lane 2002, 68.

<sup>59</sup> Peter 1985, 224.

<sup>60</sup> Justification by Faith 1985, §52.

<sup>61</sup> Peter 1985, 223; Lane 2002, 68.



teella sydämeen vuodatetaan uskon, toivon ja rakkauden lahjat, jotka liittävät vanhurskautetun Kristukseen. Dekreetti korostaa ihmisessä tapahtuvaa muutosta: häntä ei vain lueta vanhurskaaksi, vaan hän todella tulee vanhurskaaksi. Kastettuja kehoitetaan pitämään käskyt säilyttääkseen vanhurskautensa moitteettomana.<sup>62</sup>

DI 7 luettelee vanhurskauttamiselle viisi syytä mukailleen klassisia Aristoteleen kausoja. Nämä ovat tavoitesyy: ”Jumalan ja Kristuksen kunnia ja iankaikkinen elämä”, vaikutussyy: ”itse laupias Jumala”, ansiollinen syy: ”Herramme Jeesus Kristus, joka - - ansaitsi meille vanhurskauttamisen”, välinesyy: ”kasteen sakramentti” ja muotosyy: ”Vanhurskauttamisen ainoa formaalinen eli muotosyy on Jumalan vanhurskaus, ei kuitenkaan se, jonka kautta hän itse on vanhurskas, vaan se jolla hän tekee meistä vanhurskaita.”<sup>63</sup>

Erityisen mielenkiintoinen on muotosyytä koskeva lause, joka erottaa toisistaan Jumalan vanhurskauden ja sen vanhurskauden, jolla hän tekee ihmisistä vanhurskaita. McGrathin mukaan tämän lauseen tarkoitus on, painottamalla sanoja ”ainoa muotosyy”, sulkea pois mahdollisuus, että imputoitu eli luettu vanhurskaus olisi myös vanhurskauden syy, vaikka imputaation käsitteeseen ei suoranaisesti viitatakaan.<sup>64</sup> Yleinen tulkinta dekreetistä onkin, että ensimmäisessä vanhurskauttamisessa Jumala hyväksyy ihmisen hänelle luetun vanhurskauden sijaan sen olemuksellisen vanhurskauden perusteella, jonka hän on tähän vuodattanut tai istuttanut.<sup>65</sup> Hieman edempänä dekreetti painottaa edelleen: ”Meille ei siis vain lueta vanhurskautta, vaan meitä kutsutaan sanan varsinaisessa mielessä vanhurskaiksi, joita me todella olemmekin.”<sup>66</sup>

DI 8 korostaa uskon merkitystä vanhurskauttamiselle: ”Usko on pelastumisen alku ja kaiken vanhurskauden perusta ja juuri, sillä ilman uskoa on mahdoton olla Jumalalle otollinen ja päästä jäseneksi Jumalan lasten joukkoon.” Samalla dekreetti tähdentää myös armon ensisijaisuutta. Koska vanhurskauttaminen tapahtuu lah-

---

<sup>62</sup> McGrath 1998, 269—270; Lane 2002, 68, 71.

<sup>63</sup> DI 7: “finalis quidem gloria Dei et Christi ac vita aeterna; efficiens vero misericors Deus, - - meritoria autem dilectissimus unigenitus suus dominus noster Iesus Christus, qui - - meruit et pro nobis iustificationem meruit - - instrumentalis item sacramentum baptismi - - Demum unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustus facit.”

<sup>64</sup> McGrath 1998, 270.

<sup>65</sup> Peter 1985, 226; Lane 2002, 72, 74—75, 159. Lane huomauttaa, että DI ei varsinaisesti käytä termiä ’olemuksellinen vanhurskaus’ ’inherent righteousness’ ’iustitia inherens’, mutta koska monet tutkijat käyttävät ko. termiä ja se vaikuttaisi olevan paras termi selittämään DI:n vanhurskauttamiskäsitystä, sitä käytetään myös tässä tutkielmassa.

<sup>66</sup> DI 7: ”et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus”

jaksi, ”ei mikään siitä, mikä edeltää vanhurskauttamista, ei usko eivätkä teot, ansaitse vanhurskauttamisen armoa.”<sup>67</sup> Kuten jo aikaisemmin todettiin, Jumalan edeltäkäyvä armo ei perustu mihinkään ihmisessä olevaan. Samoin myöskään vanhurskauttamisen armoa ihminen ei voi ansaita.<sup>68</sup>

Miten DI 8 uskon korostusta tulee tulkita dekreetin aiempien kappaleiden korostaessa ihmisen myötävaikutuksen roolia vanhurskauttamisessa? Peterin mukaan sanoilla ”kaiken vanhurskauden perusta” DI 8 tarkoittaa, että usko on perusta niin vanhurskauttamiseen johtavassa kääntymisprosessissa, itse vanhurskauttamisessa kuin vanhurskaudessa kasvamisessakin.<sup>69</sup> Kuitenkaan sanoja ei voida asiayhteydessä tulkita niin, että usko yksin riittäisi vanhurskauttamiseen sulkien pois inhimillisen myötävaikutuksen roolin, sillä DI:n kaanon 9 eksplisiittisesti tuomitsee tällaisen opin. DI:ssa usko merkitsee lähinnä kirkon opin totenapitämistä, mikä on välttämätön lähtökohta vanhurskauttamiselle.<sup>70</sup> DI 8 on siis tulkittava niin, että vanhurskauttamista ei voi tapahtua ilman uskoa, mutta usko yksin ei riitä vanhurskauttamiseen.<sup>71</sup>

Vanhurskautettuna elämisestä DI opettaa, että vanhurskautetun tulee kasvaa vanhurskaudessaan uskon ja tekojen kautta päästäkseen ikuiseen elämään. Jumalan avulla täyttämään hän kykenee Kirkon ja Jumalan käskyt, eikä lankeaminen pieniin ja anteeksiannettaviin synteihin poista kristityn vanhurskautta, sillä ne eivät erota häntä Jumalan yhteydestä. Ikuinen elämä on DI:n mukaan samaan aikaan sekä armosta saatu että hyvillä teoilla ansaittu. Vain Jumalan armon avulla ihminen voi tehdä ansiollisia tekoja, ja jopa täydellisesti täyttää Jumalan lain, millä hän ansaitsee ikuisen elämän. Armossa tehdyt teot ovat kuitenkin Jumalan lahjaa, ja siksi kristityn tulee kohdistaa luottamuksensa ja kunnioituksensa aina Jumalaan eikä itseensä. Näin kristityn vanhurskaus on hänen omaansa, mutta se ei silti ole peräisin hänestä itsestään vaan Jumalasta.<sup>72</sup>

Mitä eroa on ihmisen roolilla ensimmäisessä ja toisessa vanhurskauttamisessa? McGrath tulkitsee että DI:n mukaan toinen vanhurskauttaminen on ensimmäisestä vanhurskauttamisesta kristitylle seuraava positiivinen velvollisuus. Hän

---

<sup>67</sup> DI 8: ”fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire.” “quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.”; McGrath 1998, 270.

<sup>68</sup> DI:n ansio-opista katso tutkielman luku 4.2.

<sup>69</sup> Peter 1985, 226.

<sup>70</sup> Mannermaa 1975, 188; Lane 2002, 178—179.

<sup>71</sup> Uskonvanhurskautta koskevistä kaanoneista katso tutkielman luku 4.3.

<sup>72</sup> DI 10—11, 16; Lane 2002, 75—76.

näkee ensimmäisen ja toisen vanhurskauttamisen välillä pienen eron todeten, että ensimmäisessä vanhurskauttamisessa armo toimii ihmisessä, kun taas toisessa vanhurskauttamisessa ihminen toimii yhteistyössä armon kanssa.<sup>73</sup> Myös Lane toteaa, että siinä missä ensimmäisen vanhurskauttamisen suhteen voi olla epäselvää, johtaako uudistus vanhurskauttamiseen vain päinvastoin, toisessa vanhurskauttamisessa Jumalan hyväksyntä selvästi perustuu olemuksellisen vanhurskauden vaikuttamaan uudistukseen kristityssä.<sup>74</sup>

Pelastusvarmuudesta dekreetti opettaa, että Jumalan armoa Kristuksessa ei tule epäillä, mutta omaa tilaansa tarkastellessaan kukaan ei voi olla varma, onko hän osallinen armosta. Näin ollen kukaan ei voi myöskään olla varma omasta pelastuksestaan, ellei Jumala sitä erityisesti ilmoita. Samalla dekreetti vakuuttaa, että jos ihminen ei itse luovu armosta, Jumala kyllä vie loppuun ihmisessä alkamansa työn.<sup>75</sup>

Entä miten vanhurskauden voi menettää ja miten sen voi saada takaisin? DI:n mukaan ei ainoastaan uskosta luopuminen, vaan mihin tahansa kuolemansyntiin lankeaminen johtaa vanhurskauttamisen armon menettämiseen, vaikka usko säilyisikin. Kuolemansynnissä ei ole kyse uskon, vaan armon menettämisestä. Langennut saa vanhurskauden armon takaisin parannuksen sakramentin kautta. Siihen kuuluu sydämen muutos, synnin tunnustaminen papille ja synninpäästö sekä hyvitysteot, joilla synnin ajallinen rangaistus hyvitetään. Synnin ikuisen rangaistuksen Jumala antaa anteeksi.<sup>76</sup>

## **2.2. Yksimielisyyden ohjeen vanhurskauttamisoppi**

1500-luvun loppupuolella luterilaisia kirkkoja repivät kiistat sekä sisältä eri luterilaisten ryhmien välillä että ulkoa luterilaisten ja roomalaiskatolilaisten välillä. Vakauden ja keskinäisen ykseyden saavuttamiseksi useat luterilaiset kirkot ryhtyivät muodostamaan yhteisiä oppiasiakirjojen kokoelmia ja pyrkivät aktiivisesti löytämään ratkaisua sisäisiin oppikiistoihin tavoitteenaan laatia sitova tulkinta kaikkia luterilaisia yhdistävästä Augsburgin tunnustuksesta (1530). Ratkaisuksi muodostui Yksimielisyyden ohje, joka julkaistiin vuonna 1577 ja hyväksyttiin yhdessä yhdeksän muun tekstin kanssa luterilaisen opin kokonaisuudeksi Augsburgin tunnustuksen 50-vuotispäivänä 25.6.1580. Luterilaiset vaaliruhtinaat, ruhtinaat ja säädyt sekä

---

<sup>73</sup> McGrath 1998, 271.

<sup>74</sup> Lane 2002, 74—75.

<sup>75</sup> DI 9, 12—13; Lane 2002, 77.

<sup>76</sup> McGrath 1998, 271; Lane 2002, 76—77.

yli 8000 pastoria vahvistivat allekirjoituksellaan tämän kokonaisuuden, Yksimielisyyden kirjan ja hyväksyivät Yksimielisyyden ohjeen Augsburgin tunnustuksen oikeaksi tulkinnaksi ja evankelisen opetuksen summaksi.<sup>77</sup>

Yksimielisyyden ohje (1577) koostuu kahdestatoista opinkohdasta, jotka käsitellään ensin suppeasti kirjan ensimmäisessä osassa, Tiivistelmässä (*Epitome, Ep.*) ja laajemmin sen toisessa osassa, Täydellisessä selityksessä (*Solida Declaratio, SD*). FC:n laatijoina oli joukko vuosisadan loppupuolen merkittäviä luterilaisia teologeja, tärkeimpinä Martin Chemnitz, Jakob Andreae, David Chytraeus ja Nicolaus Selnecker.<sup>78</sup> Kolmea artiklaa (9, 11 ja 12) lukuunottamatta FC käsittelee samoja aiheita, joita myös Trenton kirkolliskokous käsitteli. Preusin mukaan FC onkin lähes samassa määrin vastausta Trenton kirkolliskokouksen päätöksiin kuin luterilaisuuden sisäisiin kiistoihin.<sup>79</sup>

Analysoitaessa Yksimielisyyden ohjeen vanhurskauttamisoppia, keskeisin kohta on luku kolme ”Jumalalle kelpaava uskonvanhurskaus”, mutta tärkeitä ovat myös luvut yksi, kaksi, neljä ja kuusi, jotka liittyvät olennaisesti vanhurskauttamisoppiin. Ensimmäinen ja toinen luku luovat lähtökohdat vanhurskauttamisen tarkastelulle käsitellessään perisyntiä ja vapaata tahtoa. Neljäs luku käsittelee hyvien tekojen merkitystä ja kuudes luku lain kolmatta käyttöä.

FC I lähtee liikkeelle siitä, että perisyynnissä ei ole kyse ihmisen toiminnasta vaan ensisijaisesti ihmiskunnan sairaasta tilasta, joka koskee kaikkia ihmisiä ensimmäisten ihmisten lankeemuksen seurauksena. Syntiturmelus on niin syvä, että ihmiseen ei ole jäänyt mitään turmeltumatonta, vaan hänen koko luontonsa – sekä ruumis että sielu – on täysin turmeltunut. Perisynti ei silti ole yhtä kuin turmeltuun ihmisen luonto. Ihmisluonto ei ole langenneenakaan olemukseltaan paha, vaikka se on perin pohjin perisyynnin turmelema. Eron tekeminen on oleellinen vanhurskauttamisopin kannalta, sillä ”ihmisen Jumala ottaa Kristuksen tähden armonsa, mutta synnin vihollisena hän pysyy ikuisesti”.<sup>80</sup> Perisyynnin takia kaikki ihmiset ovat luonnostaan Jumalan epäsuosiossa ja saavat rangaistukseksi ikuisen kadotuksen elleivät saa syntejään anteeksi Kristuksen tähden.<sup>81</sup>

Kuinka ihminen sitten voi vapautua perisyynnin sairaudesta? FC II:n mukaan: ”Ihmisen uudestisyntymätön tahto ei ainoastaan ole kääntynyt pois Jumalasta, vaan

---

<sup>77</sup> Gassmann & Hendrix 2005, 45–46, 52–54, 56, 64.

<sup>78</sup> Vainio 2004, 204; Gassmann & Hendrix 2005, 64–65.

<sup>79</sup> Preus 1996, 133.

<sup>80</sup> FC SD I, 45: ”Deus enim hominem propter Christum in gratiam recipit, peccatum autem in omnem aeternitatem odit.”

<sup>81</sup> FC SD I; Gassmann & Hendrix 2005, 186–187.

siitä on tullut Jumalan vihollinen.”<sup>82</sup> Perisynti on turmellut ihmisen tahdon niin perinpohjaisesti, että edes Jumalan armon vaikutuksen alaisena uudestisyntymätön tahto ei voi tarttua tarjottuun armoon tai alkaa tehdä yhteistyötä Jumalan armon kanssa syntisen vanhurskauttamiseksi. Uudestisyntymättömän ihmisen vapaa tahto ei ole hengellisissä asioissa kykenevä mihinkään vaan se on täysin turmeltunut ja kuollut. Tahto ei voi osallistua aktiivisesti kääntymiseen edes myötävaikuttamalla, vaan se on itse kääntymisen kohde ja vastustaa Jumalaa, kunnes Jumala laittaa ihmisen kääntymään.<sup>83</sup>

Kääntyminen samoin kuin koko kristityn elämä on näin ollen ”alusta loppuun, yksinomaan Jumalan vaikutuksen ja Pyhän Hengen tehtävä”.<sup>84</sup> Jumala käyttää ihmisen kääntymisessä välineinään Sanaa ja sakramenteja, joita ilman kääntymistä ei voi tapahtua. Lain saarnan kautta Pyhä Henki saa ihmisen tuntemaan syntinsä ja Jumalan vihan ja evankeliumin saarnan kautta anteeksiannon Kristuksessa.<sup>85</sup> FC:n määrittelee kääntymisen olevan Pyhän Hengen synnyttämässä uskossa tarttumista Kristuksessa lahjoitettuun Jumalan armoon, joka vanhurskauttaa ihmisen.<sup>86</sup> Kasteessa Pyhä Henki uudestisyntyyttää ihmisen ja luo hänen tahtonsa uudeksi, minkä jälkeen ihminen voi tehdä ja alkaa tehdä hyviä tekoja. Synti pysyy uudestisyntyneissäkin koko elämän ajan, mutta he taistelevat sitä vastaan, kuitenkin pääsemättä koskaan siitä täysin eroon:<sup>87</sup> ”Uskovat eivät kuitenkaan tässä maailmassa uudistu täydellisesti, vaan vanha Aadam pysyy heissä hautaan saakka, samoin heissä jatkuu Hengen sota lihaa vastaan.”<sup>88</sup> Luterilaisessa teologiassa tästä on yleisesti käytetty Lutherilta peräisin olevaa ilmaisua ”*simul iustus et peccator*”,

---

<sup>82</sup> FC Ep. II, 3: ”Voluntatem hominis nondum renatam non tantum a Deo esse aversam, verum etiam inimicam Deo factam.”

<sup>83</sup> FC SD II, 90; Vainio 2004, 259; Gassmann & Hendrix 2005, 190.

<sup>84</sup> FC SD II, 25: ”In solidum, id est, simpliciter, soli divinae operationi et spiritui sancto adscribunt.”

<sup>85</sup> FC SD II.

<sup>86</sup> FC SD III, 41.

<sup>87</sup> FC SD II; Vainio 2004, 259—261; Gassmann & Hendrix 2005, 191. Uudestisyntymisen FC määrittelee näin: ”Sanaa *regeneratio* 'uudestisyntyminen' käytetään nimittäin kahdella tavalla. Laajemmassa merkityksessä se sulkee piiriinsä sekä syntien anteeksiantamisen yksin Kristuksen tähden että tätä seuraavan uudistuksen, jonka Pyhä Henki saa aikaan niissä, jotka on uskon kautta vanhurskautettu. Suppeammin sitä käytetään merkityksessä *remissio peccatorum et adoptio in filios Dei* 'syntien anteeksiantaminen ja Jumalan lapseksi ottaminen'.” (FC SD III, 19) Laajemmassa merkityksessä ymmärrettynä uudestisyntyminen on vanhurskautetuilla aina vajavaista. Suppeammassa merkityksessä uudestisyntyminen samastuu syntiselle luettuun vanhurskauteen ja on täydellistä.

<sup>88</sup> FC SD VI, 18: ”Cum autem credentes in hac vita non plene renoventur, sed vetus Adam ipsis usque ad extremum spiritum adheareat, manet etiam in illis lucta inter spiritum et carnem.”

millä tarkoitetaan, että uskon kautta omistetun Kristuksen vanhurskauden kautta ihmisen on kokonaan vanhurskas samaan aikaan, kun hän itsessään on kokonaan syntinen.<sup>89</sup>

Ihmisen tahdon rooli kääntymyksessä on saanut myös toisenlaisia tulkin-  
toja.<sup>90</sup> Hendrixin mukaan ”kuva luokseen vetämisestä voi näin sisältää sen, että ih-  
mistahto on elossa ja aktiivinen siinä prosessissa, jossa se siirtyy vastustamisesta  
kuuliaisuuteen. Tahtoa taivutetaan, ei pakoteta. Yhtä lailla on totta se, ettei aktiivi-  
nen tahto itse aloita kääntymistään tai vaikuta kääntymisen hetkellä mitään Hengen  
voimaa enempää tai suurempaa.” Hendrix on itse aikaisemmin kuvannut, kuinka  
käännyttäminen on yksinomaan Pyhän Hengen työtä, mutta edellä lainatuissa lau-  
seissa hän antaa myös ihmisen tahdolle roolin käännyttämisessä, olkoonkin se  
kuinka pieni hyvänsä.<sup>91</sup> Kuten aiemmin todettiin, FC:n mukaan kuitenkin uudes-  
tisyntymätön tahto ei voi olla aktiivinen kääntymisen suhteen, vaan se on kuollut.  
FC:ssa kumotaan selvin sanoin Hendrixin väite pitämällä seuraavanlaista opetusta  
torjuttavana:

Kun Pyhä Henki tekee aloitteen saarnauttamalla sanaa ja tarjoaa sanassa armonsa,  
silloin ihmisen tahto muka kykenee omien luonnollisten kykyjensä avulla tekemään  
sentään jotakin, joskin kovin vähäpätöistä, auttamaan, myötävaikuttamaan, valmis-  
tautumaan armoon, tarttumaan siihen, ottamaan sen vastaan ja uskomaan evanke-  
liumin.<sup>92</sup>

FC IV käsittelee hyvien tekojen merkitystä vanhurskauttamiselle. Ensiksikin elävä  
usko tuottaa varmasti hyviä tekoja, kuten hyvä puu hedelmiä. Ilman tekoja usko on  
kuollut. Vanhurskautetun kristityn on siis välttämätöntä tehdä hyviä tekoja, mutta  
ei pakosta vaan kuuliaisuudesta Jumalaa kohtaan. Hyvät teot eivät kuitenkaan kuulu  
vanhurskauttamisen, vaan pyhityksen opinkohtaan ja ne on erotettava tarkasti van-  
hurskauttamisesta. Niin kuin hyvillä teoilla ei ole roolia syntisen vanhurskauttami-  
sessa, niillä ei ole roolia myöskään vanhurskauden säilyttämisessä. Ainoastaan usko  
sekä vastaanottaa että säilyttää vanhurskauden. Tässä mielessä hyvät teot eivät ole

---

<sup>89</sup> Tietz 2011.

<sup>90</sup> Aihetta käsitellään laajasti tutkielman luvussa 4.1.

<sup>91</sup> Gassmann & Hendrix 2005, 190—191.

<sup>92</sup> FC Ep. II, 11: ”Tamen, si spiritus sanctus praedicatione verbi initium fecerit suamque gratiam in verbo homini obtulerit, tum hominis voluntatem propriis et naturalibus suis viribus quodammodo aliquid, licet id modiculum, infirmum et languidum admodum sit, conversionem adiuvere atque cooperari et se ipsam ad gratiam applicare, praeparare, eam apprehendere, amplecti et evangelio credere posse.”

välttämättömiä pelastukseen, vaikka ne välttämättä seuraavatkin oikeaa uskoa. Hyvistä teoista päinvastoin tulee pelastuksen este silloin, kun ihmiset pyrkivät varmistamaan pelastuksensa niiden avulla Kristukseen uskomisen sijaan.<sup>93</sup>

Pelastuksen suhteen FC ei siis opeta uskosta ja teoista sekä-että vaan joko-tai. Seuraavaksi tarkastelemme perusteellisemmin vanhurskauttamistapahtumaa FC:n mukaan ja siihen liittyviä erityiskysymyksiä.

Ensinnäkin FC torjuu kaksi luterilaisuuden piirissä esiintynyttä vanhurskauttamista koskevaa harhaoppia. Näistä molempien mukaan ainoastaan jompikumpi Kristuksen luonnoista on syntisen vanhurskauttamisen perusta, toisten mielestä jumalallinen kun taas toisen mielestä inhimillinen luonto. Sitä vastoin FC:n mukaan vanhurskauttaminen perustuu Kristuksen koko persoonan työlle: täydelliselle kuuliaisuudelle, kärsimisille, kuolemalle ja ylösnousemukselle. Näin FC liittää samalla yhteen sekä Kristuksen molemmat luonnot että näiden kanssa sovitustyön.<sup>94</sup>

Toiseksi FC:ssa vanhurskauttaminen määritellään ihmisen ulkopuolella tapahtuvaksi syntisen vanhurskaaksi julistamiseksi eli lukemiseksi Kristuksen ansion perusteella. Vanhurskauttaminen merkitsee absoluutiota, kaikkien syntien julistamista anteeksiannetuiksi täysin ilman ihmisen omia ansioita. Vanhurskaus otetaan vastaan ja omistetaan uskolla. Usko ei ole vanhurskautta ihmistä jonkinlaisena hyveenä tai hyvänä tekona vaan kohteensa vuoksi, siksi koska se omistaa Kristuksen kuuliaisuuden, joka luetaan uskovalle vanhurskaudeksi. FC:n vanhurskauttamisoppi on Vainion mukaan vahvasti forensinen.<sup>95</sup>

Ekumenian kannalta oleellinen kysymys on, miten FC:ssa määritellään vanhurskauttamisen suhde Jumalan asumiseen uskovassa. Nimittäin Tuomo Mannermaan Luther-tulkinnan mukaan Lutherin vanhurskauttamisopin ytimessä on Kristus-unio, uskossa tapahtuva yhdeksi tuleminen Kristuksen kanssa. Kristus-unio edelleen saa aikaan ”autuaan vaihtokaupan”, jossa syntinen saa omakseen Kristuksen vanhurskauden. Kristus-uniossa ihminen tulee lisäksi osalliseksi jumalallisesta rakkaudesta. Tämän ”rakkauden teologian” Mannermaa näkee ekumenian kannalta avaintekijänä.<sup>96</sup> Kuten aiemmin todettu, Mannermaan mukaan tämä malli on aidosti luterilainen ja siksi tulisi hylätä sen kanssa yhteensopimaton FC:n vanhurskauttamisoppi. Mitä siis FC:ssa sanotaan? FC toteaa, että Jumalan asuminen uskovassa ei ole vanhurskauttamisen edellytys, vaan sen seuraus:

---

<sup>93</sup> FC IV; Gassmann & Hendrix 2005, 104—105, 203—204.

<sup>94</sup> Vainio 2004, 256; Gassmann & Hendrix 2005, 104, 205.

<sup>95</sup> Vainio 2004, 254, 262; Gassmann & Hendrix 2005, 103—104.

<sup>96</sup> Mannermaa 1993, 47, 160.

On totta, että Jumala – Isä, Poika ja Pyhä Henki, iankaikkinen olemuksellinen vanhurskaus – asuu uskon kautta niissä, jotka on valittu ja jotka Kristus on vanhurskauttanut ja sovittanut Jumalan kanssa. Ovathan kaikki kristityt Jumalan eli Isän, Pojan ja Pyhän Hengen temppeleitä; Pyhä Henki saa heidät tekemään sitä, mikä on oikein. Mutta tämä Jumalan asuminen uskovissa ei ole samaa kuin se uskonvanhurskaus, jota Paavali tähdentää, - - Jumalan asuminen uskovissa on uskonvanhurskauden seuraus.<sup>97</sup>

Jumalan asumisen ja vanhurskauttamisen suhdetta FC:ssa ei kuitenkaan tule Vainion mukaan tulkita ajallisessa, vaan loogisessa mielessä.<sup>98</sup> Vainio myös painottaa, että FC:ssa Jumalan asuminen uskovassa liitetään Jumalan läsnäolon vaikuttamiin hyviin tekoihin, jotka halutaan erottaa loogisesti vanhurskauttamisesta. Hänen mukaansa FC ei näin ollen rajaa pois sitä mahdollisuutta, että uskovassa tapahtuva Kristuksen vanhurskauden imputaatio olisi samalla osallisuutta Kristuksen jumalinhimilliseen persoonaan.<sup>99</sup> Vainio huomauttaa, että vanhurskauttavan uskon syntyminen kuvataan FC:ssa sekä ihmisen asemaa että *olemusta* muuttavana tapahtumana. Vaikka vanhurskauttaminen määritetään imputaationa, ihminen ei voi omistaa imputoitua vanhurskautta ilman hänessä tapahtuvaa muutosta. Vanhurskauttamisessahan ihminen muuttuu epäuskoisesta uskovaksi. FC:n mukaan kääntymyksen kuuluu sekä ihmiselle luettu vanhurskaus että hänessä tapahtuva muutos. Kuitenkin FC korostaa että näistä ainoastaan luettu vanhurskaus on vanhurskauttamisen kannalta merkityksellinen ja sekä sitä edeltävä että seuraava muutos on suljettava vanhurskauttamisen ulkopuolelle. Kristuksen läsnäoloa uskossa FC ei käsittele.<sup>100</sup>

Tunnustuskirjojen joukossa FC ei tee poikkeusta, kun se ei määrittele vanhurskauttamista Jumalasta osalliseksi tulemisena. Aihetta ei käsitellä missään muussakaan evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjassa.<sup>101</sup> FC:n määritelmää ei kuitenkaan sellaisenaan voida pitää täydellisenä esityksenä luterilaisesta vanhurskauttamisopista. Ensinnäkin se ainoastaan ratkaisee tietyt luterilaisuuden sisäiset

---

<sup>97</sup> FC SD III, 54: ”Etsi enim Deus pater, filius et spiritus sanctus (qui est aeterna et essentialis iustitia) per fidem in electis, qui per Christum iustificati et cum Deo reconciliati sunt, habitat (omnes enim vere pii sunt templa Dei patris, filii et spiritus sancti, a quo etiam ad recte agendum imPELLUNTUR): tamen haec inhabitatio Dei non est iustitia illa fidei, de qua Paulus agit - - Sed inhabitatio Dei sequitur antecedentem fidei iustitiam.”

<sup>98</sup> Vainio 2004, 254—255.

<sup>99</sup> Vainio 2004, 257—258.

<sup>100</sup> Vainio 2004, 262—263.

<sup>101</sup> Vainio 2004, 264.



kiistat, jolloin monia tärkeitäkin aiheita jää käsittelemättä. Vainion mukaan FC:n päätarkoitus on sen painottaminen, että hyvät teot eivät kuulu vanhurskauttamiseen.<sup>102</sup> Toiseksi FC:n kirjoittajat neuvovat täydentämään vanhurskauttamisopin tulkintaa Lutherin Galatalaiskirjeen kommentaarilla.<sup>103</sup> FC:ta tarkasteltaessa on siis huomioitava kirjoittajien teologinen viitekehys ja asiat, jotka eivät ole mahtuneet FC:n eksplisiittisten ilmaisuja sisälle. Sekä FC:n kristologiasta vastanneen Chemnitzin teologiassa että Lutherin Galatalaiskirjeen kommentaarissa painottuukin Vainion mukaan vanhurskauttaminen osallisuutena Kristuksen vanhurskaudesta. Vanhurskaaksi lukemisen edellytyksenä on uskossa tapahtuva yhdistyminen Kristuksen kanssa. FC:n kirjoittajien mielestä heidän muotoilemansa vanhurskauttamisartikla ei mitään ilmeisemmin ollut ristiriidassa Lutherin Galatalaiskirjeen kommentaarin kanssa, koska lukijaa kehoitetaan lukemaan tätä.<sup>104</sup> Vainion mukaan FC:n vanhurskauttamisoppia voidaan täydentää lisäämällä siihen muun muassa Lutherilta ja Chemnitzilta löytyvät kristologiset elementit tekemättä väkivaltaa FC:n itseymmärrykselle.<sup>105</sup>

Saattaa herätä kysymys, mitä merkitystä tämän tutkielman kannalta on pohtia vanhurskauttamisen ja Jumalan uskovassa asumisen suhdetta, jos teemaa ei juuri käsitellä FC:ssa. Se on olennaista ensinnäkin, koska se on useiden tutkijoiden mukaan keskeinen aihe monien reformaattorien, mukaan lukien Lutherin teologiassa, johon FC eksplisiittisesti viittaa.<sup>106</sup> Yhdistämällä oppi Kristus-uniosta FC:n vanhurskauttamisartiklaan voidaan muodostaa FC:n ilmaisuja monipuolisempi kuva luterilaisesta vanhurskauttamisopista. Jos Vainion teesi hyväksytään, se voi mahdollistaa lähentymistä luterilaisen ja katolisen osapuolen välillä kohdissa, joissa perinteisesti on ajateltu olevan eroavaisuuksia.

Toiseksi Tuomo Mannermaan ja hänen koulukuntansa kansainvälisestäkin tunnetussa Luther-tulkinnassa Kristus-union ajatus on hyvin korostunut. Mannermaan koulukunnan vanhurskauttamisopin tulkinta on vaikuttanut myös YJ:ta muotoilleiden ja sen allekirjoittaneiden luterilaisten käsityksiin.<sup>107</sup> Siksi varovasti voidaan jo ennakkoiden esittää jatkokysymys, joka odottaa vastausta oppituumioiden analysoinnin jälkeen: onko oppi Kristus-uniosta syy tai osasy, jonka kautta YJ:ssa

---

<sup>102</sup> Vaahtoranta 1997, 167; Vainio 2004, 266—267, 272.

<sup>103</sup> FC SD III, 67; Vainio 2004, 36, 272.

<sup>104</sup> Vainio 2004, 36, 76, 264.

<sup>105</sup> Vainio 2004, 267.

<sup>106</sup> Muun muassa Peuran mukaan Kristus-unio on Lutherin vanhurskauttamiskäsityksen perusta. Peura 2001A, 217—218.

<sup>107</sup> Malloy 2005, 145.

on löydetty kumpaakin osapuolta tyydyttävä ratkaisu ja onko se tehty sopuoinnussa FC:n ja DI:n kanssa, vai Mannermaan mallin mukaisesti – hylkäämällä FC:n vanhurskauttamisoppi.

### 3. Vanhurskauttamisen olemus

Ensimmäinen keskeinen ero asiakirjojen vanhurskauttamisopeissa koskee vanhurskauttamisen olemusta, jota katolilaiset kutsuvat vanhurskauttamisen muotosyyksi.<sup>108</sup> Kyse on siis siitä, mitä vanhurskauttaminen osapuolten mukaan merkitsee ja mistä tekijöistä se muodostuu.

Kuten jo taustaluvussa mainittiin, DI 7:n mukaan vanhurskauttamisen muotosyy on ”Jumalan vanhurskaus, ei kuitenkaan se, jonka kautta hän itse on vanhurskas, vaan se jolla hän tekee meistä vanhurskaita.”<sup>109</sup> DI 7 määrittelee edelleen, että vanhurskauttaminen merkitsee sekä syntien anteeksiantoa että uudistusprosessia:

Vanhurskauttaminen - - ei ole pelkkää syntien anteeksiantamista vaan sen lisäksi myös sisäisen ihmisen pyhittämistä ja uudistamista vapaaehtoisesti vastaanotetun armon ja muiden lahjojen kautta, niin että ihminen muuttuu väärintekijästä vanhurskaaksi.<sup>110</sup>

Edelleen kaanonissa 11 kirotaan opetus vanhurskauttamisesta vain vanhurskaaksi lukemisena:

Jos joku sanoo ihmisen tulevan vanhurskautetuksi joko niin, että hänen hyväkseen pelkästään luetaan Kristuksen vanhurskaus tai että hänelle pelkästään annetaan synnit anteeksi ilman sitä armoa ja rakkautta, jonka Pyhä Henki heidän sydämiinsä vuodattaa ja joka niissä pysyy, tai sitten, että ihmiset vanhurskauttava armo on pelkkä Jumalan suosiollisuus: hän olkoon erotettu.<sup>111</sup>

Sitä vastoin FC III määrittelee vanhurskauttamisen juuri vanhurskaaksi lukemiseksi, johon kuuluu kaksi osaa: syntien anteeksianto eli niiden lukematta jättäminen ja Kristuksen vanhurskauden lukeminen.<sup>112</sup> FC tuomitsee harhana sen, että uudistus luettaisiin vanhurskauttamiseen kuuluvaksi:

---

<sup>108</sup> Lane 2002, 72; Malloy 2005, 38.

<sup>109</sup> DI 7: “iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit.”

<sup>110</sup> DI 7: “iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus.”

<sup>111</sup> DI kaanon 11: “Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: a. s.”

<sup>112</sup> Preus 1996, 169.

Kurjan syntisen vanhurskauttaminen Jumalan edessä merkitsee absoluutiota, sitä, että hänet julistetaan vapaaksi kaikista synneistään ja ansaitsemastaan kadotustuomiosta ja että hänet otetaan Jumalan lapseksi ja iankaikkisen elämän perilliseksi. Tätä emme lainkaan ansaitse emmekä ole sen arvoisia. Tämä ei perustu siihen mitä me aikaisemmin, samanaikaisesti tai myöhemmin teemme, vaan pelkästään armoon, yksin meidän Herramme Kristuksen ansioon, täydelliseen kuuliaisuuteen, katkeraan kärsimykseen ja kuolemaan sekä hänen ylösnousemukseensa. Hänen kuuliaisuutensa luetaan meille vanhurskaudeksi.<sup>113</sup>

On tuomittava, torjuttava ja hylättävä myös seuraavat harhat jo esitettyä oikeaa oppia vastaan sotivina: - - Jumalalle kelpaavaan uskonvanhurskauteen kuuluu kaksi osaa ja se koostuu niistä: toisaalta armosta tapahtuva syntien anteeksiantamus, toisaalta uudistus eli pyhitys.<sup>114</sup>

Kirjaimellisesti tulkittuna DI ja FC näyttävät selkeästi tuomitsevan toinen toisensa. Reformaattorit ja Trenton isät ovat yhtä mieltä siitä että kääntymyksessä tapahtuvat molemmat, syntien anteeksianto ja uudistus, mutta eri mieltä siitä, mikä on näiden suhde vanhurskauttamiseen.<sup>115</sup> FC:n näkemyksessä on selkeää että syntinen katsotaan vanhurskaaksi, kun hänelle luetaan hänen syntiensä sijaan Kristuksen vanhurskaus, eikä uudistuksella ole merkitystä vanhurskauttamisen kannalta, vaan se on ”uskovanhurskauden seuraus”.<sup>116</sup> DI:ssa taas ei tehdä selkeää erottelua näiden elementtien välille, vaan molempien katsotaan kuuluvan vanhurskauttamiseen.<sup>117</sup>

Mutta mitä termi ”vanhurskauttaminen” tarkoittaa osapuolten teologiassa? Yksinkertaisesti ilmaistuna FC:ssa vanhurskauttaminen merkitsee Jumalan armahattavaa tuomipäätöstä, jonka nojalla syntinen pelastuu, DI:ssa taas syntisen vanhurs-

---

<sup>113</sup> FC SD III, 9: “Quod homo peccator coram Deo iustificetur, hoc est, absolvatur ab omnibus suis peccatis et a iudicio iustissimae condemnationis et adoptetur in numerum filiorum Dei atque here aeternae vitae scribatur sine ullis nostris meritis aut dignitate et absque ullis praecedentibus, praesentibus aut sequentibus nostris operibus, ex mera gratia, tantummodo propter unicum meritum perfectissimamque obedientiam, passionem acerbissimam, mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi, cuius obedientia nobis ad iustitiam imputatur.”

<sup>114</sup> FC SD III, 44, 48: “Ea falsa dogmata, quae iam recitabimus, redarguenda, repudianda et reiicienda esse: - - Quod iustitia fidei coram Deo duabus partibus constet, remissione peccatorum et renovatione seu sanctificatione.”

<sup>115</sup> Lane 2002, 71—72.

<sup>116</sup> FC SD III, 18; FC SD III, 21: “Deinde etiam regeneratio saepe pro sanctificatione et renovatione (quae fidei iustificationem sequitur) usurpatur.”

<sup>117</sup> Lane 2002, 152—153.

kaaksi tekemisen prosessia. FC käsittää vanhurskauttamisen ihmisen aseman muutoksena, DI taas ensisijassa tämän olemuksen muutoksena.<sup>118</sup> Erilaisista käsitteemäärittelyistä johtuen oppituomioita ei voida suoraan soveltaa toiseen osapuoleen ilman analyysia.<sup>119</sup> Seuraavassa alaluvussa analysoidaan FC:n oppituomion kohdistumista DI:hen, ja sen jälkeen DI:n oppituomioiden kohdistumista FC:hen.

### **3.1. FC:n vanhurskauttamisen olemusta koskevien oppituomioiden kohdistuminen DI:hen**

Aloitan siis analyysin FC:n ylläolevan oppituomion soveltamisesta DI:hen. Kysyn ensin, mikä huolenaihe on FC:n oppituomion taustalla. Sitten tutkin, miten DI vastaa tähän huolenaiheeseen. Jos DI:sta voidaan löytää käsitys siitä, mitä FC käsittää vanhurskauttamisella, analysoin mikä DI:n käsitys on ja osuuko FC:n oppituomio siihen.

Yksi FC III:n päämääristä oli torjua opetus, jonka mukaan uudistus eli hyvät teot kuuluvat vanhurskauttamiseen. Erityisesti Andreas Osianderin oli tulkittu opettavan, että kristityn vanhurskautena ovat Kristuksen jumalallisen luonnon läsnäolon tuottamat hyvät teot.<sup>120</sup> Yllä lainattu FC:n oppituomio liittyy selkeästi tähän ongelmaan.

Yeagon mukaan luterilaiset olivat toivoneet Trenton kirkolliskokoukselta selkeää kannanottoa siitä, että ihmisen ottaminen Jumalan armoon johtaa uudistukseen, eikä päinvastoin, mutta sitä ei tullut. Käsitellessään vanhurskauttamista Trenton isät tällöin eivät vastanneet reformaation esiinnostamaan kysymykseen syntien anteeksiannon ja uudistuksen välisestä suhteesta suuntaan tai toiseen. DI ei erottele elementtejä toisistaan, vaan ohittaa koko kysymyksen käsittelemällä pelastusta kokonaisuutena, sillä Trentossa ei haluttu ottaa esille uusia teologisia kysymyksiä, joita reformaation eriytetyn vanhurskauttamisoppi olisi aiheuttanut. DI on sen sijaan kirjoitettu varustamaan katolista papistoa saarnaamista ja sielunhoitoa ajatellen aktiivisen armon teologialla '*working theology of grace*'. Yeago korostaa, että kysymyksen käsittelemättä jättäminen ei ole sama kuin kieltävä kannanotto, mutta siitä huolimatta – tai juuri siksi – DI jäi avoimeksi antiprotellantiselle tulkinnalle ja seuraavina vuosisatoina sekä katoliselta että protestanttiselta puolelta sitä on usein tulkittu kielteisenä kannanottona luterilaiseen vanhurskauttamiskäsitykseen.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> Preus 1996, 166–168, 178–179; Beisser 1997, 157; Lane 2002, 153–154.

<sup>119</sup> Beisser 1997, 157.

<sup>120</sup> Beisser 1997, 155; Vainio 2004, 264–265, 267.

<sup>121</sup> Yeago 1998, 451–452.

Yeagon näkemys reformaation esiinnostaman kysymyksen täydellisestä sivuuttamisesta Trentossa ei ole uskottava ottaen huomioon, että Trenton kirkolliskokous kutsuttiin koolle nimenomaan ottamaan kantaa reformaation aiheuttamiin kysymyksiin, kuten vanhurskauttamisen, syntien anteeksiannon ja uudistuksen suhde.<sup>122</sup> Jedinin mukaan konsiilin päämäärä oli vetää raja katolisen ja protestanttisen vanhurskauttamisopin välille, mikä DI:ssa näkyy erityisesti sen kaano-neissa.<sup>123</sup>

Olisiko voinut käydä niin, että Trentossa olisi otettu kantaa reformaation keskeisimpään teemaan, vanhurskauttamiseen, mutta silti olisi sivuutettu reformaation esiinnostama kysymyksenasettelu? Eikö johdonmukaisempaa olisi ajatella, että Trentossa pidettiin vanhurskauttamisen ja pyhityksen erottamista vääränä? Käsittelemättä jättäminen tulee tulkita nimenomaan päinvastoin kuin Yeago, kannanotoksi elementtien erottamista vastaan. Toisaalta Yeago itsekin toteaa että Trentossa haluttomuus erottaa Jumalan hyväksyminen ja ihmisen uudistaminen toisistaan johtui osaltaan epäluulosta että reformaattorit *irrottivat* ne toisistaan.<sup>124</sup> Näin hän tulee implisiittisesti myöntäneeksi, että Trentossa otettiin kantaa luterilaista vanhurskauttamisen ja pyhityksen erottamista vastaan. Lisäksi Yeagon huomio DI:n kirjoittamisesta papiston tarpeisiin pitää paikkansa, mutta tosin kuin Yeago, Jedin korostaa että papiston tarve oli nimenomaan saada selkeä opetuksen normi kamppailussa protestantismia vastaan.<sup>125</sup>

Kuitenkin se, että DI ei erottele luterilaiseen tapaan vanhurskauttamista ja pyhitystä toisistaan osoittaa vasta, että vanhurskauttamisopit ovat erilaiset. Se ei vielä tarkoita, että ne olisivat yhteensovittamattomat<sup>126</sup> tai että sen perusteella FC:n oppituomio osuisi DI:hen. Miksi? Nimittäin huolimatta siitä, että FC tuomitsee uudistuksen sisällyttämisen Jumalalle kelpaavaan uskonvanhurskauteen, FC:n mukaan myös kristityn uudesta kuuliaisuudesta eli uudistuksesta voidaan puhua vanhurskautena:

On aivan oikein sanoa, että Kristukseen uskomalla vanhurskaiksi tulleilla uskovilla on tämän elämän aikana ensinnäkin heidän hyväkseen luettu uskonvanhurskaus, mutta sitten on myös sellaista alulla olevaa vanhurskautta, joka koostuu uudesta kuuliaisuudesta eli hyvistä teoista. Mutta näitä ei pidä sekoittaa toisiinsa eikä yhdessä

---

<sup>122</sup> Jedin 1961 307; McGrath, 1998, 255—256, 268; Lane 2002, 67.

<sup>123</sup> Jedin 1961, 309.

<sup>124</sup> Yeago 1998, 453.

<sup>125</sup> Jedin 1961, 310.

<sup>126</sup> Lane 2002, 154.

sisällyttää Jumalalle kelpaavasta uskonvanhurskaudesta puhuvaan opinkohtaan. Sillä alulla oleva vanhurskaus eli uudistus jää meissä olevan lihan tähden epätäydelliseksi ja epäpuhtaaksi aina kuolemaan asti, eikä ihminen siis sen varassa voi kestää Jumalan tuomiolla. Jumalan tuomiolla kestää ainoastaan uskovalle luettu Kristuksen vanhurskaus.<sup>127</sup>

Näin ollen DI:n vanhurskauttamismääritelmää ei voida pitää FC:n tuomitsemana vielä sen perusteella että siinä myös uudistusta kutsutaan vanhurskaudeksi. FC:n näkökulmasta vanhurskauttamisoppien yhteensopivuuden kannalta olennaista eivät lopulta ole sanan määrittelyssä olevat erot ja yhtäläisyydet, vaan se, kuinka ihminen pelastuu.<sup>128</sup> Siitä huolimatta, että FC:n mukaan myös uudistusta voidaan kutsua vanhurskaudeksi, FC tekee tarkan distinktion kahden vanhurskauden välille: ainoastaan uskovalle luettu Kristuksen vanhurskaus kuuluu varsinaisesti vanhurskauttamisen opinkohtaan, eli on pelastuksen kannalta konstitutiivinen.<sup>129</sup> Sen sijaan alulla oleva vanhurskaus eli uudistus suljetaan vanhurskauttamisen opinkohdan ulkopuolelle. Tämän distinktion puuttuessa DI:sta on analysoitava, ovatko DI:n mukaan molemmat sen vanhurskauttamisen määritelmään kuuluvat elementit pelastuksen kannalta konstitutiivisia. Ero FC:n ja DI:n välillä on pelkästään kielellinen, jos voidaan osoittaa, että distinktion puutteesta huolimatta ihmisen pelastumisen perusteissa ei ole eroa. Mutta jos ihmisen pelastus perustuu asiakirjojen mukaan eri asioihin, silloin FC:n oppituomio osuu DI:hen.

Millä perusteella ihminen siis pelastuu DI:n mukaan? Ensimmäinen vanhurskauttaminen, se kuinka syntinen pääsee Jumalan yhteyteen alkaa ilman ihmisen omia ansioita edeltäkäyvän armon vaikuttaessa. Ihmisen tulee sitten vapaan valintansa kautta alkaa tehdä yhteistyötä armon kanssa, mikä lopulta johtaa olemuksellisen vanhurskauden vuodattamiseen. Ensimmäiseen vanhurskauttamiseen kuuluu sekä syntien anteeksianto että todellisesti vanhurskaaksi tuleminen, kuten aiemmin

---

<sup>127</sup> FC SD III, 32: “Recte etiam dicitur, quod credentes, qui per fidem in Christum iustificati sunt, in hac vita primum quidem imputatam fidei iustitiam, deinde vero etiam ichoatam iustitiam novae obedientiae seu bonorum operum habeant. Sed haec duo non inter se permiscenda aut simul in articulum de iustificatione fidei coram Deo ingerenda sunt. Cum enim inchoate illa iustitia seu renovatio in nobis propter carnem in hac vita imperfecta sit et impure, eius iustitiae ratione persona coram Dei iudicio consistere non potest; Sola autem iustitia obedientiae, passionis et mortis Christi (qua fidei imputatur) coram Dei stare potest.”

<sup>128</sup> Beisser 1997, 159. Näin asian näki myös jo Martin Chemnitz Tridentinum kommentaarissaan, jonka hän kirjoitti ennen FC:n julkaisua. (Chemnitz 1971, 468)

<sup>129</sup> Vainio 2004, 262.

on jo selvitetty. DI:n oppi ensimmäisestä vanhurskauttamisesta vaikuttaa poikkeavan selkeästi jo tahdon vapauden ja myötävaikutuksen osalta FC:n opista,<sup>130</sup> mutta kysymyksen kannalta olennaista on, mitkä seikat konstituivat pelastuksen. Tällöin on huomioitava myös DI:n näkemys toisesta vanhurskauttamisesta, eli se kuinka ihminen voi säilyttää saamansa vanhurskauden ja pelastua. Ensimmäisen vanhurskauttamisen kuvaamisen jälkeen DI 7 jatkuu:

[Uudestisyntyneitä] käsketään säilyttämään kirkkaana ja tahrattomana se uusi vaate, jonka Kristus on heille antanut sen vaateen sijasta, jonka Aadam tottelemattomuudessaan menetti sekä itseltään että meiltä, jotta he voisivat kantaa sen tahrattomana Herramme Jeesuksen Kristuksen tuomioistuimen eteen ja saisivat periä iankaikkisen elämän.<sup>131</sup>

DI vaatii uudestisyntyneiltä käskyjen noudattamista samoin kuin FC, mutta niiden noudattamisen merkityksestä DI näyttää opettavan päinvastoin kuin FC. Uuden vaateen säilyttäminen tahrattomana, eli se vanhurskaus, jota FC:ssa kutsutaan pyhitykseksi ja joka rajataan pelastuksen ulkopuolelle, näyttää DI 7:n mukaan olevan konstitutiivinen pelastuksen kannalta. Edelleen on kysyttävä, kuinka DI:n mukaan saatu vanhurskaus säilytetään tahrattomana. Entä mikä on luetun vanhurskauden merkitys pelastuksen kannalta?

Siksipä niille, jotka tekevät hyvää loppuun asti ja panevat toivonsa Jumalaan, on iankaikkinen elämä esitettävä sekä toisaalta Jumalan lapsille Jeesuksen Kristuksen kautta laupiaasti annettuna armona että toisaalta itse Jumalan lupauksen perusteella heidän hyvistä teoistaan ja ansioistaan uskollisesti maksettavana palkkana. - - *On uskottava, ettei vanhurskautetuilta puutu enää mitään, jotta heidän voitaisiin katsoa Jumalassa tekemiensä tekojen kautta tämän elämän olosuhteita vastaavalla tavalla täysin täyttäneen Jumalan lain vaatimukset ja todella ansainneen (jos nimittäin kuolevat armon tilassa) aikanaan saavutettavan iankaikkisen elämän.* - - Siksi meidän omaa vanhurskauttamme ei määritellä meistä itsestämme lähtöisin olevaksi eikä myöskään jätetä huomiotta tai hylätä Jumalan vanhurskautta, jota sanotaan meidän vanhurskaudeksemme, koska se meissä asuvana vanhurskauttaa meidät, ja joka

---

<sup>130</sup> Tahdon vapaudesta ja ihmisen myötävaikutuksesta vanhurskauttamisessa katso tutkielman luku 4.

<sup>131</sup> DI 7: ”Itaque veram et christianum iustitiam accipientes, eam ceu primam stolam, pro illa, quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perditit, per Christum Iesum illis donatam, candidam et immaculatam iubentur statim renati conservare, ut eam perferant ut eam perferant ante tribunal domini nostri Iesu Christi et habeant vitam aeternam.”



myös on Jumalan vanhurskaus, koska Jumala vuodattaa sen meihin Kristuksen ansioiden kautta.<sup>132</sup> (kursivointi minun)

DI 16:n opetus uskovan ansioista torjuu Jedinin mukaan selkeästi opin nk. kaksinkertaisesta vanhurskaudesta,<sup>133</sup> jonka mukaan kristitty tarvitsee olemuksellisen vanhurskautensa lisäksi vielä luettua vanhurskautta ja syntien anteeksiantoa pelastuakseen.<sup>134</sup> Kaksinkertaisen vanhurskauden oppi oli tunnettu muun muassa Regensburgin kirjan vanhurskauttamisartiklasta (1541), jossa sen avulla pyrittiin saavuttamaan opillinen yhteisymmärrys protestanttien ja katolisten välille.<sup>135</sup> Vainion mukaan Regensburgin artiklassa pelkästään luettua vanhurskautta pidetään pelastuksen kannalta konstitutiivisena, siitäkin huolimatta, että artiklan mukaan luettu vanhurskaus ei voi olla ihmisessä ilman olemuksellista vanhurskautta ja vanhurskauttava usko määritellään rakkauden kautta toimivaksi uskoksi.<sup>136</sup> Kumpikaan neuvotteluosapuoli ei lopulta hyväksynyt Regensburgin kirjaa, koska he pitivät sitä epäselvänä ja monimerkityksisenä. Lutherin mukaan vanhurskauttamisartikla oli altis tulkinnalle, että uskovan oma rakkaus on vanhurskauttamisen syy.<sup>137</sup>

DI torjuu opin kaksinkertaisesta vanhurskaudesta<sup>138</sup> aivan eri syystä kuin protestanttinen osapuoli. Trenton isät eivät hyväksyneet käsitystä, että vanhurskautettu tarvitsee armossa tekemiensä tekojen lisäksi vielä hänelle luettua vanhurskautta pelastuakseen.<sup>139</sup> Jedin kuvaa DI:n pelastuskäsitystä niin, että olemuksellinen vanhurskaus eli uskovassa läsnäoleva pyhittävä armo saa aikaan ontologisen union Kristuksen kanssa, mikä tekee armon tilassa tehdyt teot ansiollisiksi niiden epätäydellisyydestä huolimatta.<sup>140</sup> Nämä uskovan tekemät teot, jotka ovat lähtöisin

---

<sup>132</sup> DI 16: ”Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna, et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. - - nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse et vitam aeternam suo, etiam tempore (si tamen in gratia decesserint) cosequendam vere promeruisse censeantur. - - Ita neque propria nostra iustitia tamquam ex nobis, propria statuirur, neque ignoratur aut repudiatur iustitia Dei; qua enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem iustificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum.”

<sup>133</sup> Jedin 1961, 308.

<sup>134</sup> Jedin 1961, 249.

<sup>135</sup> Jedin 1961, 257—258; Vainio 2004, 110, 116.

<sup>136</sup> Jedin 1957, 382; Vainio 2004, 117.

<sup>137</sup> Vainio 2004, 119—121.

<sup>138</sup> Jedin 1957, 382.

<sup>139</sup> Jedin 1961, 253—254.

<sup>140</sup> Jedin 1961, 255—256, 308.

Jumalan vuodattamasta olemuksellisesta vanhurskaudesta, ansaitsevat pelastuksen.<sup>141</sup> Käännettynä FC:n kielelle DI:ssa uudistus – joka toki ei ole lähtöisin ihmisestä, vaan Jumalasta – konstituoii pelastuksen, eli kuuluu vanhurskauttamiseen.

Myös Lane tulkitsee DI:n vanhurskauttamiskäsitystä niin että syntien anteeksianto – yhdessä vuodatetun armon kanssa – kuuluu vain ensimmäiseen vanhurskauttamiseen, sillä siinä Jumala vanhurskauttaa jumalattoman. Sen sijaan toisessa vanhurskauttamisessa Jumala vanhurskauttaa vanhurskaan. Kyse on siitä, että vuodatettu armo on saanut ihmisessä aikaan muutoksen, jonka perusteella Jumala toteaa hänet vanhurskaaksi.<sup>142</sup> Jumala pitää ihmistä vanhurskaana, koska tämä on vanhurskas. Kyseessä on siis analyyttinen tuomiopäätös.<sup>143</sup>

Analyysi on osoittanut, että DI:n mukaan uskovan hyvät teot kuuluvat pelastuksen konstituoivaan vanhurskauteen – oppi, jonka torjuminen oli yksi syy FC III:n laatimiselle.<sup>144</sup> Torjuessaan Osianderin opetuksesta johdetun harhan, jonka mukaan kristityn vanhurskautena ovat Jumalan läsnäolon vaikuttamat hyvät teot,<sup>145</sup> FC torjuu samalla DI:n vanhurskauttamisopin. Vaikka DI:n mukaan kristityn uudistuksen perustana ei ole jumalallisen luonnon läsnäolo, kuten Osianderilla, vaan vuodatettu vanhurskaus/armo/rakkaus, FC:n kritiikin kärki osuu yhtäläillä DI:hen, jossa tuo uudistus konstituoii vanhurskauden Jumalan edessä. Koska DI:ssa pelastusta ei konstitui pelkästään uskovalle luettu Kristuksen vanhurskaus, on kiistatonta, että luvun alussa esitetty FC SD III, 48 oppituomio osuu DI:n oppiin.

### **3.2. DI:n vanhurskauttamisen olemusta koskevien oppituumioiden kohdistuminen FC:hen**

Seuraavaksi analysoidaan kaanonin 11 osumista FC:n vanhurskauttamisoppiin. Lainaan kaanonin vielä toistamiseen:

Jos joku sanoo ihmisen tulevan vanhurskautetuksi joko niin, että hänen hyväkseen pelkästään luetaan Kristuksen vanhurskaus tai että hänelle pelkästään annetaan synti anteeksi ilman sitä armoa ja rakkautta, jonka Pyhä Henki heidän sydämiinsä vuodattaa ja joka niissä pysyy, tai sitten, että ihmiset vanhurskauttava armo on pelkkä Jumalan suosiollisuus: hän olkoon erotettu.<sup>146</sup>

---

<sup>141</sup> DI 16.

<sup>142</sup> Lane 2002, 165—166.

<sup>143</sup> Preus 1996, 183.

<sup>144</sup> Vainio 2004, 267.

<sup>145</sup> FC SD III, 54; Vainio 2004, 255, 257, 264—265.

<sup>146</sup> DI kaanon 11: ”Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum

Peschin mukaan kaanon 11 on kohdistettu Lutheriin ja sen alku ja loppu viittaavatkin suoraan moniin Lutherin ilmaisuihin. Vastaavat ilmaisut toistuvat FC:ssa. Göttingenin yliopiston teologisen tiedekunnan tutkijoiden (*Opinion on the Condemnations of the Reformation Era, OC*) mukaan kaanonin alussa ja lopussa osoitetaan eksplisiittisesti tuomio FC:n vanhurskauttamis-määritelmälle. Kaanonissa 11 toteutuu yksi konsiilin neljästä pääaiheesta: sellaisten vanhurskauttamisoppien torjuminen, jotka sulkevat vanhurskauttamisesta pois armon ja rakkauden.<sup>147</sup>

Tulkinnan kannalta oleelliseksi muodostuu kaanonin keskiosa. Kuten jo aiemmin todettu, FC ei opeta, että vanhurskauttaminen voisi tapahtua ilman uudistusta ja rakkautta, mutta FC torjuu rakkauden asettamisen vanhurskauttamisen ehdoksi. Kysymyksenä on tällöin, tuomitseeko kaanon 11 ainoastaan opin, että vanhurskauttaminen voisi tapahtua ilman uudistusta vai myös opin, että vanhurskauttaminen ei perustu uudistukseen. Ensimmäisessä tapauksessa kaanon 11 ei osuisi FC:hen.<sup>148</sup>

Peschin mukaan tässä asiassa ristiriita luterilaisten ja katolilaisten välillä on osapuolten erilaisesta käsitteiden käytöstä johtuen lähinnä kielellinen. Kaanon 11 osuu Lutherin muotoiluihin, mutta ei tämän oppiin, sillä Luther ei ajatellut, että syntien anteeksianto annetaan ihmiselle ilman armoa ja rakkautta. Peschin mukaan se, mitä konsiili tarkoittaa armolla ja rakkaudella on sama, mitä Luther kutsuu armoksi ja lahjaksi, tai myöhempi luterilaisuus vanhurskauttamiseksi ja pyhitykseksi.<sup>149</sup> Näin ollen kaanon 11 puhuisi vanhurskauttamisesta laajemmassa mitataavassa kuin miten luterilainen osapuoli omasta käsitteenmäärittelystään käsin sitä lukee. Se mitä kaanonissa kutsutaan vanhurskauttamiseksi, kattaa luterilaisesta näkökulmasta sekä vanhurskauttamisen että sen kanssa yhtä aikaa tapahtuvat asiat, kuten alkavan pyhityksen. McGrath tulkitsee kaanonin 11 tästä pelastuksen kokonaisuudesta käsin. Hänen mukaansa juuri vanhurskauttamisen erilaisista määritelmistä aiheutui katolilaisille luulo, että protestantit kielsivät kristityn elämään kuuluvan uudistuksen kokonaan, ja tämä torjutaan kaanonissa 11. Tällöin kaanon ei osu FC:n oppiin, koska sen mukaan vanhurskauttamiseen liittyy aina myös sitä loogisesti seuraava pyhitys.<sup>150</sup>

---

diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: a. S.”

<sup>147</sup> OC 1991, 39; Pesch 1997, 183—184.

<sup>148</sup> Beisser 1997, 158—159.

<sup>149</sup> Pesch 1997, 184.

<sup>150</sup> McGrath 1998, 272; Malloy 2005, 79.

Toisin kuin McGrath, Malloy ei katso kaanonin viittaavaan tällaiseen pelastuksen kokonaisuuteen, vaan pelkkään vanhurskauttamiseen. Hän huomauttaa, että jo Chemnitz teki nykytutkijoiden kanssa saman havainnon, että kaanon 11 antaa luterilaisuudesta karikatyyrin, jonka mukaan luterilaiset kieltäisivät kristityn uudistuksen kokonaan. Toisin kuin Pesch ja McGrath, Chemnitz kuitenkin katsoi, että kaanon osuu siitä huolimatta FC:n oppiin vaatiessaan Pyhän Hengen vuodattamien lahjojen sisällyttämistä vanhurskauttamiseen. FC:n mukaan ne eivät muodosta minäänlaista osaa pelastavasta vanhurskaudesta.<sup>151</sup> Kuten edellä on selvitetty, FC tekee vanhurskauttamisen ja pyhityksen välille tarkan distinktion, vaikkakaan ei separaatiota.

Myös OC tulkitsee kaanonin käsittelevän juuri vanhurskautta Jumalan edessä. OC kiinnittää erityistä huomiota juuri kaanonin keskellä oleviin sanoihin ”ilman sitä armoa ja rakkautta, jonka Pyhä Henki heidän sydämiinsä *vuodattaa* ja joka niissä pysyy”. Siinä, missä Pesch löytää armon korostuksesta yhteyden luterilaiseen teologiaan, OC huomauttaa että osapuolten määritelmät armosta poikkeavat oleellisesti toisistaan.<sup>152</sup> Osapuolten toisistaan poikkeavat armo-opit ovat laaja aihe, josta esitetään seuraavaksi lyhyesti tutkimuskysymyksen kannalta oleelliset seikat. Keskiajan katoliseen teologiaan kuului useita eri armoja, joista tässä tarkastellaan vain vanhurskauttavaa armoa.

Uskonpuhdistuksessa syntynyt kiista armosta Lutherin ja skolastikkojen välillä kulminoitui siihen, onko vanhurskauttava armo luonteeltaan aksidenssi vai substanssi. Skolastikkojen vanhurskauttamisoppia kuvaa käsite ”rakkauden muovaama usko” (*fides charitate formata*). Sen mukaan jo ennen vanhurskauttamista ihmisessä voi olla usko, jolla tarkoitetaan lähinnä kirkon opin totenapitämistä (*fides informata*) sekä rakkaus, joka kuitenkin on suuntautunut väärin. Vanhurskauttamisessa Jumala vuodattaa ihmiseen armon eli rakkauden kvaliteetin. Ihmisen oma rakkaus on substanssi, johon vuodatettu rakkaus aksidenssina kiinnittyy ja jonka se herättää henkiin ja saa toimimaan oikein. Tällä tavalla armon inspiroima rakkaus antaa uskolle muodon. Rakkauden muovaama usko vanhurskauttaa ihmisen. Pelastava armo määritellään siis ihmiseen vuodatettavaksi rakkauden kvaliteetiksi eli aksidenssiksi.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Chemnitz 1971, 516.

<sup>152</sup> OC 1991, 39.

<sup>153</sup> Mannermaa 1979, 27—29; Eskola 2015.

Luther jyrkimmin vastusti sitä, että armoa pidettiin ihmisen substanssiin vuodatettavana aksidenssina. Lutherin kritisoi skolastikkoja siitä, että vuodatetun armon (aksidenssi) kohottamanakin rakkaus (substanssi) oli pohjimmiltaan ihmisen omaa rakkautta. Näin ollen ihmisen vanhurskauttaminen perustui viimekädessä ihmisen omaan rakkauteen.<sup>154</sup> Lutherin mukaan langenneen ihmisen olemuksessa ei voi olla jäljellä rakkautta, joka voitaisiin elävöittää kvalitatiivisella armolla. Sen sijaan ihmisen olemuksessa täytyy tapahtua muutos.<sup>155</sup> Vaadittava muutos ihmiselle tapahtuu, kun Jumala lahjoittaa hänelle uskon, jossa Kristus on läsnä: ”uskossa omistettu ja sydämessä asuva Kristus on se kristillinen vanhurskaus, jonka tähden Jumala lukee meidät vanhurskaiksi ja lahjoittaa iankaikkisen elämän.”<sup>156</sup> Lutherin mukaan pelastava armo siis ei ole ihmisen rakkauden täydellistävä aksidenssi, vaan substanssi, itse Kristus.<sup>157</sup>

Missä määrin Lutheria ja skolastikkoja erottanut kiista jatkuu DI:n ja FC:n välillä? Katsomme ensin DI:n armo-oppia, sitten FC:n armo-oppia. Malloyn mukaan osa tutkijoista<sup>158</sup> on esittänyt väitteen, että DI ei määrittele vanhurskauttavaa armoa sielun kvaliteettina, kuten aikaisemmassa skolastisessa teologiassa oli tapana, mikä on myös helpottanut löytämään DI:sta yhteyden protestanttiseen teologiaan. Malloyn mukaan on totta että DI:ssa ei käytetä edellä esiteltyä skolastista terminologiaa, koska Trenton isät halusivat välttää sitä niin paljon kuin mahdollista, mutta itse oppia armosta kvaliteettina ei sivuutettu DI:ssa.<sup>159</sup>

Ensiksikin DI erottaa useassa kohtaa selvästi toisistaan Jumalan vanhurskauden ja kristittyjen vanhurskauden. Kristityn vanhurskaus on Jumalan vanhurskautta vain siinä mielessä, että Jumala vuodattaa sen heihin Kristuksen ansioiden kautta, ei niin että kyseessä olisi Jumalan oma vanhurskaus. Kristityn vanhurskaus on Kristuksen vanhurskautta vain siinä mielessä, että Kristuksen sovitustyö on vanhurskauttamisen ansiollinen syy, joka tekee vanhurskauttamisen armon mahdolliseksi.<sup>160</sup>

Ennen kaikkea DI sisältää paljon kohtia, jotka viittaavat vanhurskauden olemukselliseen läsnäoloon ihmisessä. DI muun muassa puhuu vanhurskauden, armon tai rakkauden vuodattamisesta. DI myös käsittelee niiden lisääntymistä kristityissä,

---

<sup>154</sup> Mannermaa 1979, 29; Preus 1996, 154—155.

<sup>155</sup> Eskola 2015.

<sup>156</sup> Mannermaa 1979, 32. Lainaus Mannermaan käännöksestä Galatalaiskirjeen selityksestä.

<sup>157</sup> Mannermaa 1979, 29—30.

<sup>158</sup> Muun muassa Gérard Philips, Otto Herman Pesch ja Alister McGrath.

<sup>159</sup> Malloy 2005, 84—87.

<sup>160</sup> Preus 1996, 153; Malloy 2005, 84—85, 89—90.

mikä väistämättä tarkoittaa, että kyseessä on luotu armo eli vuodatettu kvaliteetti, eihän luomaton armo/Kristuksen armo/luettu armo voi lisääntyä. Trenton isät pitivät näitä ilmaisuja riittävinä ilmentämään, että vanhurskauttava armo on se, mihin skolastikot viittaavat armon tai rakkauden kvaliteettina.<sup>161</sup> Väitettä tukee myös kaanonin 11 ilmaus armosta ja rakkaudesta sydämiin *vuodatettuina*.

Myös Lutherin ja FC:n vanhurskauttamisoppien suhde on jakanut tutkijoiden näkemyksiä erityisesti Tuomo Mannermaan *In ipsa fide Christus adest* -kirjan julkaisusta lähtien. Aiheen perusteellinen käsittely ei kuulu tähän tutkielmaan, joten rajoitun esittämään vain yhden mielenkiintoisen kannanoton. Seuraava FC III:n kohta muistuttaa vahvasti aiemmin lainattua Galataiskirjeen selityksen kohtaa:

Me uskomme, opetamme ja tunnustamme, että usko on ainoa keino ja väline, jolla tartumme Kristukseen ja Kristuksessa siihen "vanhurskauteen, joka kelpaa Jumalalle". Kristuksen tähden se "usko luetaan vanhurskaudeksi" meille (Room. 4).<sup>162</sup>

Yhdenmukaisuus edellä olevan FC:n lainauksen ja Lutherin välillä vahvistuu entisestään Laaton kääntäessä sanan "tartumme" (lat. *apprehendimus* saks. *erfeigen*) sanalla "omistamme", aivan kuten se on Galatalaiskirjeen selityksessään käännetty (ks. edellä).<sup>163</sup> Painavimpana argumenttina Laato esittää, että Chemnitz teoksessaan *Loci Theologici*, vastustaessaan skolastikkojen oppia, jonka mukaan vanhurskauttamisen muutosyys on rakkaus, antaa oikeaksi muutosyiksi useita vaihtoehtoja: "Jotkut pitävät muodollisena syynä uskoa, jotkut Kristusta, toiset Jumalan laupeutta, toiset syntien anteeksiantamusta, tai [Jumalan] hyväksyntää." Chemnitzin mukaan näiden vaihtoehtojen välillä ei vallitse ristiriitaa, koska oikein ymmärrettynä kaikki niistä tarkoittavat samaa: "Vanhurskauttaminen on nimittäin anteeksiantamusta tai [Jumalan] hyväksyntää." Mutta muutosyynä ei voi Chemnitzin mukaan olla rakkaus kuten katoliset opettavat. Näin Laaton mukaan Chemnitz on ymmärtänyt Lutherin oikein, toisin kuin Mannermaa. Laaton mukaan usko, jossa Kristus on läsnä, ei turvaudu pelastuksen perustana uskon kautta läsnäolevaan Kristukseen vaan ristillä synnit sovittaneeseen Kristukseen.<sup>164</sup>

<sup>161</sup> Preus 1996, 153; Malloy 2005, 84—85, 89—90.

<sup>162</sup> FC Ep. III, 5: "Credimus etiam, docemus et confitemur solam fidem esse illud medium et instrumentum, quo Christum salvatorem et ita in Christo iustitiam illam, quae coram iudicio Dei consistere potest, apprehendimus; propter Christum enim fides illa nobis ad iustitiam imputatur, Rom. 4."

<sup>163</sup> Laato 1997, 174—175.

<sup>164</sup> Laato 1997, 177—180.

Riippumatta siitä, tulkitsemme FC:n ja Galatalaiskirjeen selityksen vanhurskauttamisoppien olevan yhdenmukaiset, kuten Laato, on edellä esitetyn perusteella selvää, että FC:n armo-oppi poikkeaa huomattavasti DI:n armo-opista. Kun DI käsittää skolastisen terminologian puuttumisesta huolimatta armon ihmiseen vuodatetuksi kvaliteetiksi,<sup>165</sup> taas luterilaisille uskonpuhdistajille, mukaan lukien FC:n kirjoittajat, armo ei koskaan merkitse tätä. Armo on ihmisen ulkopuolella oleva Jumalan asenne, armahtavuus ja suosio. Armo merkitsee sitä, että Jumala vanhurskauttaa eli antaa synnit anteeksi Kristuksen sovitustyön tähden, ilman ihmisen ansioita.<sup>166</sup>

Kaanon 11 esittää siis kaksi toisistaan poikkeavaa armo-käsitystä: vanhurskauttava armo on vuodatettu kvaliteetti (DI) tai pelkkä Jumalan suosiollisuus (FC), mikä tuomitaan.<sup>167</sup> Tuomitessaan FC:n opin armosta Jumalan suosiollisuutena, DI:n oppituomio osuu FC:n vanhurskauttamisopin ytimeen.

Malloyn mukaan kaanonin 11 päätarkoitus onkin torjua opit, joiden mukaan vanhurskauttamisen ei perustu, vähintään osittain, Jumalan vuodattamaan olemukselliseen pyhittävään armoon. Edelleen dekreetin lukujen 7 ja 16 sekä kaanonin 10 perusteella on selvää, että kaanonissa 11 kuvattu vuodatettu armo ei ole vain vanhurskauttamisen osasy, vaan sen ainoa syy. Näin ollen FC:n oppi, joka sulkee vuodatetut Pyhän Hengen lahjat ja uudistuksen (josta FC käyttää myös ilmaisua alulla oleva vanhurskaus) ulos varsinaisesta pelastavasta vanhurskaudesta, joka on uskovalle luettu Kristuksen vanhurskaus, tulee tuomituksi.<sup>168</sup>

Kaanonin 11 analyysi osoittaa, että tutkijat, jotka katsovat kaanonin käsittelevän vain oppia vanhurskauttamisesta Jumalan edessä katsovat sen osuvan FC:n oppiin. Taas tutkijat, jotka katsovat kaanonin viittaavan kristilliseen elämään laajemmin, eivät katso sen osuvan FC:n oppiin. Onko kaanonin 11 osuminen FC:hen lopulta riippuvainen siitä, kummalla tavalla sitä tulkitaan?

Väite, että kaanon 11 käsittelee pelastuksen kokonaisuutta, eikä ainoastaan vanhurskautta Jumalan edessä tarvitsisi tuekseen perusteluja, joita tutkijat eivät esitä. Kuten jo FC SD III, 48 oppituomiota käsitellessä todettiin, hyvin erilaisista vanhurskauttamisen määritelmistään huolimatta sekä DI että FC käsittelevät vanhurskauttamista Jumalan edessä eli kysymyksenä ihmisen pelastuksesta. Kaanon 11 siis osuu FC:n vanhurskauttamisoppiin samassa määrin kuin luvun alussa käsitelty

---

<sup>165</sup> Mannermaa 1975, 188.

<sup>166</sup> FC SD III; Preus 1996, 155—158.

<sup>167</sup> OC 1991, 39.

<sup>168</sup> Malloy 2005, 78—80, 83.

FC:n oppituomio (SD III, 48) DI:hen, koska asiakirjojen mukaan eri tekijät konstituoivat vanhurskauden Jumalan edessä.



## 4. Vanhurskauttamiseen valmistautuminen ja ensimmäinen vanhurskauttaminen

Tässä luvussa analysoidaan oppituomiot koskien sitä, kuinka ihminen tulee vanhurskaaksi. Luku jakautuu neljään alalukuun, joista ensimmäinen analysoi tahdon vapautta vanhurskauttamisessa, toinen vanhurskauttamista edeltävää uudistusta ja kolmas uskon ja rakkauden roolia vanhurskauttamisessa. Neljännessä alaluvussa tarkastellaan yhtä mahdollista ratkaisuyritystä aikaisemmissa alaluvussa ilmenneiden ristiriitojen ratkaisemiseksi.

### 4.1. Tahdon vapaus ensimmäisessä vanhurskauttamisessa

DI:n ja FC:n näkemykset syntiinlangenneen ihmisen vapaasta tahdosta ja sen roolista vanhurskauttamisessa vaikuttavat poikkeavan merkittävästi toisistaan. DI:n mukaan perisynti ei ole täysin tuhonnut vapaata tahtoa, mutta heikentänyt sitä niin, että ihminen ei voi itse aloittaa vanhurskauttamistaan.<sup>169</sup> Vanhurskauttaminen alkaa Jumalan edeltäkävyn armon vaikutuksesta, johon ihmisen vapaan tahdon tulee myöntyä alkamalla tehdä yhteistyötä armon kanssa.<sup>170</sup> DI:n oppia kääntymyksestä voidaan kutsua synergistiseksi. DI:n kaanon 4 tuomitsee ne, jotka sanovat vapaan valinnan eli tahdon olevan passiivinen vanhurskauttamisessa. Edelleen kaanon 5 tuomitsee ne, joiden mukaan vapaa tahto on menetetty syntiinlankeemuksen seurauksena.

Jos joku sanoo, että ihmisen vapaa valinta ollessaan Jumalan liikkeelle panema ja innostama ei millään tavoin ole yhteistyössä Jumalan kanssa myöntyessään hänen kutsuunsa ja innostamiseensa, jonka myöntymisen kautta se asettautuu ja valmistautuu vastaanottamaan vanhurskauttamisen armon, ja että se ei voi olla myöntymättä vaikka tahtoisikin, ja että se elottomien olioiden tavoin ei lainkaan toimi vaan on pelkästään passiivinen: hän olkoon erotettu.<sup>171</sup>

Jos joku sanoo, että ihmisen vapaan valinnan kyky on Aadamin synnin jälkeen menetetty tai sammunut, tai että se on olemassa vain pelkkänä sanana ilman vastaavaa todellisuutta, tai vihdoinkin, että se on saatanan kirkkoon tuoma harhakuva: hän olkoon erotettu.<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> DI 1; DI kaanon 1; McGrath 1998, 268.

<sup>170</sup> DI 5.

<sup>171</sup> DI kaanon 4.

<sup>172</sup> DI kaanon 5.

Sitä vastoin FC:n mukaan syntyinlangenneen ihmisen vapaa tahto on hengellisissä asioissa kuollut.<sup>173</sup> FC II painottaa ihmisen vapaan tahdon olevan vanhurskauttamisen suhteen täysin passiivinen. Ihminen ei ole kääntymyksessä subjekti, joka tekee valinnan, vaan Pyhän Hengen toiminnan objekti.

Luther tosin sanoo, että ihminen suhtautuu kääntymiseensä *pure passive*, ei tee sen hyväksi yhtään mitään vaan on ainoastaan Jumalan toiminnan kohteena. Tällä Luther ei kuitenkaan tarkoita, että joku voisi kääntyä kuulematta Jumalan sanaa saarnattavan tai ettei Pyhä Henki kääntymyksessä herättäisi meissä mitään uutta mielenliikettä eikä panisi alulle hengellisiä toimintoja. Luther painottaa sitä, että ihminen itsessään, omine luonnollisine voimineen, ei kykene mihinkään, ei edes olemaan apuna kääntymyksessään; kääntymys ei ole ainoastaan osaksi vaan alusta loppuun yksin Pyhän Hengen vaikutusta, lahjaa ja aikaansaannosta. Pyhä Henki vaikuttaa kaiken ihmisen järjessä, tahdossa ja sydämessä omalla voimallaan ja vallallaan *tamquam in subiecto patiente*, siis siten että ihminen ei mitään tee eikä toimita vaan on ainoastaan toiminnan kohteena.<sup>174</sup>

Peschin mukaan edellä olevat kaanonit on osoitettu sitä Lutherin opetusta vastaan, että Jumala yksin vaikuttaa vanhurskauttamisen ilman ihmisen yhteistyötä. Kaanonin 4 sanamuodot näyttävät sisältävän viittauksia Lutherin teokseen *Disputatio de homine* (1536). Suurella todennäköisyydellä konsiilin isät eivät kuitenkaan tunteet tätä tekstiä, mutta Luther oli usein opettanut vastaavaan tapaan ja samankaltaisia väitteitä esitettiin myös muissa reformatorisissa kirjoituksissa. Kaanon 5 sen sijaan sisältää suoran Luther-sitaatin Paavin pannauhkausbullasta *Exsurge Domine* (1520).<sup>175</sup> Kirjaimellisesti tulkittuna DI:n oppituomiot näyttävät siis osuvan FC:n oppiin, joka itseymmärryksensä mukaan on uskollinen Lutherille.

Tarkastellaan ensiksi, mikä huolenaihe on kaanonin 4 taustalla. Peschin mukaan Trenton isät olivat väärinkäsittäneet Lutherin opin ihmisen passiivisuudesta

---

<sup>173</sup> FC SD II, 77.

<sup>174</sup> FC SD II, 89: ”Et quando D. Lutherus affirmat, hominem in conversione sua pure passive sese habere, id est, plane nihil agere, sed tantummodo pari id, quod Deus in ipso agit: certe non sentit, quod conversio absque praedicatione et auditione verbi Dei fiat, neque haec ita accipi voluit, quasi in conversione per spiritum sanctum prorsus nulli novi motus in nobis excitentur, neque ulla spiritalis operatio in nobis inchoetur. Sed hoc voluit D. Lutherus, hominem ex se ipso aut naturalibus suis viribus non posse aliquid conferre vel adiumentum adferre ad suam conversionem, et hominis conversionem non tantum ex parte, sed totam prorsus esse operationem, donum et opus solius spiritus sancti, qui eam virtute et potentia sua per verbum (in intellectu, corde et voluntate hominis, tanquam in subiecto patiente ubi homo nihil agit aut operatur, sed tantum patitur) efficiat atque operetur.”

<sup>175</sup> Pesch 1997, 179—180, 204 nt. 11.

tarkoittavan persoonattomuutta siten että ihminen olisi kääntymyksessä täysin elottoman olion kaltainen. Peschin mukaan Luther käytti usein tällaista kieltä, mutta ei koskaan halunnut kiistää asiaa, jota kaanon 4 haluaa varjella: ihmisen täytyy myöntyä (*assentire*) Jumalan kutsuun. Myöntymyksellä ei tarkoiteta vain totena pitämistä vaan asian todellista omalle kohdalle soveltamista: ihminen hyväksyy sen, että Jumala tarttuu häneen. Kaanonin 4 tarkoitus on yhdessä DI 5:n kanssa painottaa tätä ihmisen tahdon myöntymyksen välttämättömyyttä vanhurskauttamisessa. Peschin mukaan Lutherin opetus uskosta lujana luottamuksena Jumalaan tukee kaanonin 4 vaatimusta myöntymyksestä Jumalan kutsuun.<sup>176</sup> Peschin tulkinnan valossa kaanon 4 ei osuisi tällöin myöskään FC:n oppiin, joka Lutherin tavoin korostaa uskoa luottamuksena Jumalaan.<sup>177</sup>

Kaanonin 5 kohdistuminen FC:n opetukseen riippuu siitä, tulkitaanko sen käsittelevän vapaata valintaa suhteessa pelastuksen vastaanottamiseen vai vapaata valintaa suhteessa maallisiin asioihin. Peschin mukaan kaanonin 5 on tulkittava Trenton isien hyödyntämien Orangen toisen kirkolliskokouksen kaanoneiden valossa. Tästä lähtökohdasta käsin Pesch tulkitsee kaanonin 5 tarkoittavan, että ”psykologinen” valinnanvapaus eli vapaus suhteessa maallisiin asioihin ei ole sammunut. Sen sijaan kaanonin 5 ei missään nimessä tarkoita, että ihmisellä olisi valinnanvapaus siinä mielessä, että hän olisi vapaa synnistä ja vapaa valitsemaan Jumalan.<sup>178</sup> Näin ollen kaanonin 5 ei osuisi FC:n oppiin, joka myös myöntää tahdolle vapauden maallisissa asioissa.<sup>179</sup>

Peschin tulkinnassa oppituomioiden kohteettomaksi osoittaminen vaikuttaa perustuvan sille, että asioita tarkastellaan melko suurpiirteisellä tasolla, menemättä yksityiskohtaisiin systemaattisiin erittelyihin. Tarkoitetaan seuraavaa: kaanonin 4 osalta Pesch vertaa katolista käsitystä vanhurskauttamiseen valmistautuvasta ihmisestä Lutherin käsitykseen uskosta jo vanhurskaaksi tulleesta ihmisestä, mutta nämä kaksi eivät loogisesti rinnastu toisiinsa. Kaanonin 5 suhteen taas Pesch tyytyy siihen, että molemmat osapuolet torjuvat pelagiolaisuuden, mutta ei mene tarkastelussa tämän syvemmälle.

---

<sup>176</sup> Pesch 1997, 179—180.

<sup>177</sup> Esimerkiksi FC SD III, 10: ”Usko on Jumalan lahja, jonka avulla me evankeliumin sanasta opimme oikein tuntemaan lunastajamme Kristuksen ja luottamaan häneen.”

<sup>178</sup> McSorley, 1969, 368; Pesch 1997, 180.

<sup>179</sup> Esimerkiksi FC SD II, 53 ”Ihmisellähän on vielä lankeemuksen jälkeenkin jonkin verran vapaata tahtoa, joka kykenee ulkonaisiin toimintoihin.”

Asian syvällisempää selvittämistä varten seuraavaksi käsitellään, mistä kiista tahdon vapaudesta sai alkunsa, ja mitkä ovat keskeiset aiheeseen liittyvät kysymykset. Kuten Pesch toteaa viitatessaan Lutherin samaan pannauhkausbullaan (1520), Luther toi esiin näkemyksensä tahdon vapaudesta jo reformaation alussa. Pesch kuitenkin sivuuttaa aiheen kannalta tärkeimmän Lutherin teoksen.

Keskeisin väittely tahdon vapaudesta nimittäin käytiin Lutherin ja Erasmus Rotterdamilaisen välillä muutama vuosi pannauhkausbullan jälkeen. Vuonna 1524 Erasmus julkaisi teoksensa *De libero arbitrio* ”Vapaasta tahdosta”, johon Luther vastasi seuraavana vuonna teoksellaan *De servo arbitrio* ”Orjallisesta tahdosta” (käytän teoksesta vakiintunutta suomennosta *Sidotu ratkaisuvalta*).<sup>180</sup> Sidotussa ratkaisuvallassa Luther toteaa että oppi tahdon vapaudesta on pääero Lutherin ja hänen vastustajiensa välillä.<sup>181</sup> Erasmus mukaan ihminen pystyi vapaan tahdonsa avulla kääntymään Jumalan puoleen pelastuakseen, mutta tarvitsee sen jälkeen myös Jumalan armoa. Luther sen sijaan opetti että ihminen ei voi aloittaa kääntymystään vapaan tahdonsa varassa tai edes myötävaikuttaa siinä, vaan Jumala yksin vaikuttaa kääntymyksen.<sup>182</sup> Luther säilytti kantansa tahdon vapaudesta ja aiheen tärkeydestä elämänsä loppuun asti pitäen Sidottua ratkaisuvaltaa Katekismuksen ohella tärkeimpänä teoksenaan.<sup>183</sup>

Kuten todettu, Peschin mukaan kaanonit 4 ja 5 on alun perin kohdistettu Lutherin keskeisiä ja hyvin tunnettuja kantoja vastaan, mutta Pesch ei lainkaan viittaa Sidottuun ratkaisuvaltaan näiden kantojen taustalla muuten kuin lyhyesti alaviitteessä todetessaan että Luther esittää myös Sidotussa ratkaisuvallassa kaanonissa 5 tuomitun kannan.<sup>184</sup> Kuitenkin jos halutaan tutkia kaanoneiden kohdistumista Lutheriin, juuri Sidottu ratkaisuvalta Lutherin laajimpana aiheita koskevana esityksenä on teos, jota tulisi tarkastella.

Sidotun ratkaisuvallan Pesch kuitenkin ottaa huomioon vasta tarkastellessaan luterilaisten kirkkojen oppia nykyaikana. Tällöin paljastuu, että Peschin edellä esitelty johtopäätös DI:n ja luterilaisen opin yhteensopivuudesta ei lopulta perustukaan Lutherin tekstien tai Tunnustuskirjojen tulkintaan. Oppituomioiden kohteettomuus perustuu vähintään osittain siihen että luterilaiset kirkot eivät Peschin mukaan enää

---

<sup>180</sup> McSorley 1969, 8—9.

<sup>181</sup> McSorley 1969, 9.

<sup>182</sup> McSorley 1997, 283, 293, 21, 369.

<sup>183</sup> McSorley 1969, 9.

<sup>184</sup> Pesch 1997, 179, 204 nt. 13.

nykyään hyväksy kaikkia Sidotun ratkaisuvallan näkemyksiä.<sup>185</sup> Tällainen ratkaisutapa ei tee oikeutta historiallisen kiistakysymyksen selvittämiseksi. Sidotun ratkaisuvallan ja DI:n kaanoneiden 4 ja 5 vertailematta jättäminen luo väistämättä vaikutelman, että Pesch tahtoo piilottaa sen, että todellisuudessa DI:n kaanoneissa Sidotun ratkaisuvallan näkemykset tuomitaan.

Juuri näin toiset tutkijat asiakirjoja tulkitsevat. McSorley toteaa että opissa tahdon vapaudesta DI kyllä torjuu Erasmusuksen semipelagiolaisen näkemyksen<sup>186</sup> opettaessaan kääntymyksestä synergisesti, kuten edellä on selvitetty.<sup>187</sup> Näin ollen myöskään useat katolisiin kohdistetut pelagiolaissytykset luterilaisissa tunnustuskirjoissa eivät osu DI:n oppiin.<sup>188</sup> Syy, miksi Sidottu ratkaisuvallalta ja DI ovat ristiriidassa, ei siis liity pelagiolaisuuteen. Ristiriita aiheutuu siitä, että Sidottu ratkaisuvallalta opettaa kääntymyksestä monergistisesti sulkien pois ihmisen vapaan tahdon ratkaisun kääntymyksestä.<sup>189</sup>

Mikä merkitys Sidotulla ratkaisuvallalla on DI:n ja FC:n suhteen kannalta? Samalla tavoin kun FC III viittaa vanhurskauttamisopin laajempaan selityksensä Lutherin Galatalaiskirjeen selitykseen, myös FC II viittaa tahdonvapauden selityksensä tueksi Lutheriin, muun muassa juuri Sidottuun ratkaisuvallaltaan, jossa ”asia on käsitelty hyvin ja perusteellisesti”.<sup>190</sup> Edellä esitetyt Peschin ja McSorleyn tulkinnat viittaavat siihen, että mikäli FC on omaksunut Lutherin kannan Sidotusta ratkaisuvallasta, kuten FC itse vakuuttaa, se on ristiriidassa DI:n kanssa. Seuraavaksi analysoidaan tarkemmin FC:n oppia vapaasta tahdosta ja verrataan sitä DI:hen. Aloitetaan selvittämällä, mitkä huolenaiheet ovat johtaneet FC II:n muotoiluun.

Kysymyksessä tahdon roolista kääntymyksessä oli taustalla niin kutsuttu synergistinen kiista. Kiistassa vastakkaisia näkemyksiä edustivat filippisti Viktorin Strigel, jonka mukaan langenneenakin ihmisen tahdolla oli riittävästi voimaa hyväksyä tai hylätä Pyhän Hengen tekemä aloite ja aitoluterilainen Matthias Flacius,

---

<sup>185</sup> Pesch 1997, 180—181, 205 nt. 21.

<sup>186</sup> McSorley 1969, 369. Semipelagiolaisuudella tarkoitetaan oppia, jonka mukaan ihminen voi omilla luonnollisilla kyvyillään kääntyä Jumalan puoleen, mutta tarvitsee lisäksi Jumalan apua pelastuakseen.

<sup>187</sup> Synergismillä tarkoitetaan oppia, jonka mukaan Jumala tekee kääntymyksessä aloitteen, minkä jälkeen ihmisen on tehtävä oma osuutensa. Aloitteen jälkeen ihminen ja Jumala toimivat kääntymyksessä yhteistyössä.

<sup>188</sup> Esimerkiksi FC SD II, 76: ”3. Kolmanneksi paavilaisten ja skolastikkojen harha. He ovat opettaneet hieman terävämmin, että ihminen kykenee luonnollisin voimin aloittamaan kääntymyksensä hyvään; mutta koska hän on liian heikko viemään asian päätökseen, rientää Pyhä Henki oitis auttamaan sitä hyvää, jonka omat luonnolliset voimat ovat panneet alulle.”

<sup>189</sup> McSorley 1969, 21, 369. Monergismilla tarkoitetaan oppia, jonka mukaan Jumala yksin vaikuttaa kääntymisen.

<sup>190</sup> FC SD II, 44.

jonka mukaan kääntymyksessä syntiinlangennut tahto oli korvattava uudella tahdolla. Lisäksi ulkoisten keinojen, kuten sanan saarnan, merkitys kääntymyksessä herätti kysymyksiä luterilaisten keskuudessa.<sup>191</sup> FC II ratkaisee synergistisen kiistan esittämällä ensin käsiteltävän kysymyksen, sitten väärät opit ja oikean opin.

Ainoa keskeinen kysymys on tämä: Mitä pystyy uudestisyntymättömän ihmisen ymmärrys ja *tahto omine lankeemuksesta jäljelle jääneine voimineen* vaikuttamaan ihmisen omassa kääntymyksessä ja uudestisyntymisessä? Kun Jumalan sanaa saarnataan ja meille tarjotaan Jumalan armoa, pystyykö sellainen ihminen valmistautumaan armon vastaanottamiseen, ottamaan sen vastaan ja vastaamaan tarjoukseen myöntävästi?<sup>192</sup> (Kursivointi minun)

Aluksi tuomitaan kaksi aihetta koskevaa harhaa. Ensimmäisen mukaan uudestisyntymättömälläkin ihmisellä on kyky valmistautua armon vastaanottamiseen, mutta hän ei saa mitään aikaan ilman Pyhän Hengen armon tuleamista avuksi. Toisen harhaopin mukaan Jumala käännättää ihmiset ilman sanan saarnaa.<sup>193</sup> Myöhemmin torjutaan vielä ensimmäisen harhan vastakohta: se että Jumala käännättää ihmisen väkisin: ”Niinpä ei yksikään sellainen joka uppiskaisesti vastustaa Pyhän Hengen aikaansaamia mielenliikkeitä, saa omakseen Pyhää Henkeä, vaan tekee hänet murheelliseksi ja menettää hänet.”<sup>194</sup>

Oikeana oppina sen sijaan esitetään, että uudestisyntymätön ihminen ja hänen tahtonsa on täysin kykenemätön valmistautumaan armoon tai ottamaan tarjotun armon vastaan, eikä ihminen voi omien kykyjensä varassa lainkaan edistää mitään kääntymykseensä kuuluvaa. Synnin orjana uudestisyntymätön vapaa tahto saa aikaan ainoastaan sellaista, mikä on Jumalan tahtoa vastaan.<sup>195</sup> Ihminen pysyy Jumalan vihollisena kunnes Pyhä Henki voimallaan käännättää hänet.<sup>196</sup> Synergistisen kiistan ratkaisuna FC II siis pyrkii torjumaan ensinnäkin kaikenlaisen synergismin,

---

<sup>191</sup> Gassmann 188—190.

<sup>192</sup> FC SD II, 2: ”Sed hic est verus et unicus controversiae status: quid hominis nondum renati intellectus et voluntas in ipsa conversione et regeneratione ex propriis suis et post lapsum reliquis viribus praestare possit, quando videlicet verbum Dei praedicatur et Dei gratia nobis offertur. Hic quaeritur, an homo ad hanc Dei gratiam apprehendendam sese applicare, eam amplecti, et verbo Dei assentiri possit.”

<sup>193</sup> FC SD II, 3—4.

<sup>194</sup> FC SD II, 83: ”Et quidem omnes illi, qui operationi et motibus spiritus sancti (quae per verbum fiunt) contumaciter et perseveranter repugnant, non accipiunt, sed contristant et amittunt spiritum sanctum.”

<sup>195</sup> FC SD II, 7.

<sup>196</sup> FC SD II, 5.

mutta toisaalta myös äärimmäisen flaciolaisen tulkinnan. FC II:n oppi kääntymyksestä on täysin monergistinen: ”Ihminen - - vastustaa Herraa Jumalaa omalla tahdolla, kunnes hänet pannaan kääntymään.”<sup>197</sup>

Tutkielman kannalta keskeisin FC II:n oppituomio on osoitettu sekä synergismiä opettavia filippistejä että synergismiä opettavia katolisia vastaan:

Nyt voidaan myös väärä oppi ja harha tunnistaa, paljastaa, kumota ja hylätä. Sellaisia oppeja ovat: - - Neljänneksi synergistien oppi. He väittävät, ettei ihminen ole hengellisissä asioissa täysin kuollut hyvälle vaan ainoastaan pahoin haavoittunut ja puolikuollut. Tosin siis vapaa tahto on liian heikko tekemään aloitetta ja omin voimin kääntymään Jumalaa kohti, sisintä myöten kuuliaisiksi Jumalan laille. Mutta jos Pyhä Henki tekee aloitteen, kutsuu meidät evankeliumilla sekä tarjoaa armoaan, syntien anteeksiantamusta ja ikuista autuutta, silloin *vapaa tahto omin luonnollisin voimin* pystyy tulemaan Jumalaa vastaan, antamaan oman, vaikka kuinka vähäisen ja mitättömän panoksensa, apunsa ja myötävaikutuksena, valmistautumaan Jumalan armoon, lähentymään sitä, tarttumaan siihen, ottamaan sen vastaan ja uskomaan evankeliumin. Myöhemminkin se kykenee omin voimin Pyhän Hengen rinnalla myötävaikuttamaan tämän kaiken jatkumiseen ja säilymiseen.<sup>198</sup> (Kursivointi minun)

Beisserin mukaan oppituomio kohdistetaan selkeästi roomalaiskatoliseen vanhurskauttamisoppiin, mutta ei ole helppo sanoa, osuuko se DI:hen.<sup>199</sup> Tarkastellessamme synergismin torjuvan oppituomion kohdistumista DI:hen, analyysillä on kaksi pääongelmaa. Ensimmäinen ongelma seuraa kysymyksestä, jonka FC II esittää: se käsittelee vapaata tahtoa omassa varassaan,<sup>200</sup> kun taas DI käsittelee vapaata tahtoa Jumalan innostamana ja armon herättämänä.<sup>201</sup>

Toinen ongelma seuraa tavasta, jolla asiakirjat käsittelevät kääntymystä. FC:ssa kääntymys on hetki, joten FC käsittelee ihmistä ainoastaan kahdessa tilassa:

---

<sup>197</sup> FC SD II, 59: “sicut homo Deo sua voluntate reluctatur, donec ad Dominum conversus fuerit.”

<sup>198</sup> FC SD II, 77: “IV. Item, Synergistarum dogma, qui fingunt hominem in rebus spiritualibus non prorsus ad bonum esse emortuum, sed tantum graviter vulneratum et semimortuum esse. Et quamvis liberum arbitrium infirmius sit, quam ut initium facere et se ipsum propriis viribus ad Deum convertere et legi Dei toto corde obedire possit: tamen, si spiritus sanctus initium faciat et nos per evangelion vocet, gratiam suam, remissionem peccatorum et aeternam salutem nobis offerat, tunc liberum arbitrium propriis suis naturalibus viribus Deo occurrere at aliquo modo (aliquid saltem, etsi parum et languide) ad conversionem suam conferre, eam adiuvere, cooperari, sese ad gratiam praeparare et applicare, eam apprehendere, amplecti, evangelio credere et quidem in continuatione et conservatione huius operis propriis suis viribus una cum spiritu sancto cooperari posse.”

<sup>199</sup> Beisser 1997, 154.

<sup>200</sup> Muehlenberg 1977, 16—17.

<sup>201</sup> DI 6, DI kaanon 5.

kääntymättömänä ja kääntyneenä. DI:ssa taas kääntymys on kastetta edeltävä valmistutumisprosessi, jolloin DI käsittelee ihmistä kolmessa eri tilassa: kääntymättömänä, kääntymysprosessissa ja kääntyneenä.<sup>202</sup> Nämä kaksi näkökulmaa huomioon ottamalla voidaan argumentit oppituomioiden osumisen puolesta ja vastaan perusteellisesti analysoida.

Ensinnäkin osa tutkijoista tekee FC II:sta virhetulkintoja, joiden mukaan FC opettaa kääntymykseen sisältyvän vapaan tahdon ratkaisun tai FC käsittelee kääntymystä prosessina. Toisin sanoen, edellä olevasta oppituomiosta huolimatta FC:n oppi nähdään synergistisenä, mistä voidaan johtaa FC:n ja DI:n oppien yhteensopiavuus. Tähän ryhmään kuuluvat erityisesti McSorley ja Pesch. Lievemmin saman virheen tekevät myös Hendrix sekä Beisser, siitä huolimatta, että jälkimmäinen itse painottaa asiakirjojen eroa toisen käsitellessä kääntymystä hetkenä ja toisen prosessina.

Ensimmäiseksi McSorley, joka näkee ristiriidan DI:n synergismin ja Sidotun ratkaisuvallan monergismin välillä katsoo, että monergismin suhteen FC ei seuraa Lutheria,<sup>203</sup> vaan opettaa vapaan tahdon ratkaisua kääntymyksessä. Vaikka FC sisältääkin lausumia, joissa ihmisen tahdon sanotaan olevan kääntymyksessä täysin passiivinen, McSorleyn mukaan FC:ssa nämä kohdat selitetään aina niin, että tunnustetaan ihmisen aktiivisesti antama vastaus. Ongelmallisimpana FC II:n kohtana McSorley pitää lainausta Lutherilta, josta FC:ssa tehdään johtopäätös: ”Näin ollen ei ihmisen kääntymyksessä ole omalla tahdolla mitään mahdollisuutta myötävaikuttaa.”<sup>204</sup> McSorleylle tämä lausuma tuo mieleen Sidotun ratkaisuvallan pahimmat elementit, mutta hän pitää sitä FC II:ssa yksittäisenä erehdyksenä. Artiklan kokonaisuudessa on hänelle täysin selvää, että vapaan tahdon myöntymystä ja myötävaikutusta kääntymyksessä ei torjuta armon vaikutuksen alaisena. Artikla torjuu vain tahdon mahdollisuuden myöntyä armoon omilla luonnollisilla voimillaan. Sen sijaan Pyhän Hengen valaisemana ja hallitsemana vapaa tahto myötävaikuttaa kääntymyksessä. McSorleyn mukaan myös FC:n näkemys, että ihminen voi tahdollaan vastustaa Pyhän Hengen synnyttämiä mielenliikkeitä, johtaa loogisesti siihen, että ihminen voi myös tahdollaan myöntyä Pyhän Hengen tarjoamaan armoon. Näiden

---

<sup>202</sup> Muehlenberg 1977, 17; Beisser 1997, 154—155.

<sup>203</sup> McSorley 1969, 20—21, 359.

<sup>204</sup> FC SD II, 44: ”Quare non est in hoc negotio somnianda ulla cooperatio voluntatis nostrae in hominis conversione.”



perustelujen nojalla McSorley katsoo, että FC ja DI ovat vapaan tahdon kysymyksessä täysin yksimielisiä. Näkemyksensä McSorley perustelee seuraavilla FC II:n kohdilla:<sup>205</sup>

Onhan edellä annetun selvityksen perusteella ilmeistä, että mitään kääntymystä ei tapahdu eikä voi tapahtua siellä, missä Pyhä Henki ei ensinkään muuta järkeä, tahtoa ja sydäntä hyvään suuntaan, missä ihminen ei ollenkaan usko lupausta ja missä Jumala ei valmista ihmistä armon vastaanottamiseen, vaan ihminen aina vain vastustaa Jumalan sanaa. Kääntymys tarkoittaa näet sellaista Pyhän Hengen vaikutuksesta tapahtuvaa ihmisen järjen, tahdon ja sydämen muuttamista, että ihminen nyt kykenee Pyhän Hengen vaikutuksesta ottamaan tarjotun armon vastaan. Niinpä ei yksikään sellainen, joka uppiniskaisen itsepäisesti vastustaa Pyhän Hengen aikaansaamia mielenliikkeitä, saa omakseen Pyhää Henkeä vaan tekee hänet murheelliseksi ja menettää hänet.<sup>206</sup>

Niinpä he [kastetut] eivät ainoastaan kykene kuulemaan sanaa vaan myös suostumaan siihen – heikosti tosin – ja ottamaan sen vastaan.<sup>207</sup>

Niin pian kuin siis Pyhä Henki sanalla ja pyhillä sakramenteilla on meissä aloittanut työnsä, uudesti synnyttämisen ja luomisen, siitä seuraa varmasti, että me voimme ja meidän tulee olla Pyhän Hengen voimalla mukana vaikuttamassa, vaikka olemme vielä kovin heikkoja. Siihen eivät kelpaa lihalliset, luonnolliset kykymme, vaan ainoastaan ne uudet voimat ja lahjat, jotka Pyhä Henki on kääntymyksessä meihin kuin ituina istuttanut. (2 Kor. 6:1) Pyhä Paavali kehottaa meitä nimenomaan ja vakavasti, että me työtovereina vaikuttaen ottaisimme vastaan Jumalan armon, niin ettei se jää turhaksi. Tätä ei voi ymmärtää muulla tavalla kuin siten, että kääntynyt ihminen tekee hyvää juuri niin paljon ja niin kauan kuin Pyhä Henki häntä hallitsee, ohjaa ja johdattaa.<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> McSorley 1969, 361—362, nt. 340.

<sup>206</sup> FC SD II, 83: “Ex ea enim, quam paulo ante recitavimus, explicatione manifestum est, ubi per spiritum sanctum in hominis intellectu, voluntate et corde prorsus nulla fit immutatio ad bonum et homo promissioni divinae fidei prorsus non adhibet et a Deo ad gratiam non redditur idoneus, sed totus verbo Dei repugnant, quod ibi nulla conversio vel fieri vel esse possit. Conversio enim hominis talis est immutatio per operationem spiritus sancti in hominis intellectu, voluntate et corde, quae homo (operatione videlicet spiritus sancti) potest oblatam gratiam apprehendere. Et quidem omnes illi, qui operationi et motibus spiritus sancti (quae per verbum fiunt) contumaciter et perseveranter repugnant, non accipiunt, sed contristant et amittunt spiritum sanctum.”

<sup>207</sup> FC SD II, 67: “Unde etiam non modo verbum Dei audiunt, verum etiam, licet non sine multa infirmitate, eidem assentiri illudque fide amplecti possunt.”

<sup>208</sup> FC SD II, 65—66: “Ex his consequitur, quam primum spiritus sanctus (ut dictum est) per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem spiritus sancti cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed

McSorley itsekin toteaa, että toisinaan FC II vaikuttaa opettavan että vapaan tahdon myötävaikutus armon kanssa alkaa vasta kääntymyksen jälkeen.<sup>209</sup> Kuitenkin todellisuudessa *kaikissa kohdissa*, joilla hän perustelee vapaan tahdon myöntymisen ja myötävaikutuksen välttämättömyyttä kääntymyksessä, puhutaan jo kääntyneen ihmisen tahdosta. Ylläolevista FC:n lainauksista toisessa selkeästi käsitellään kastettua eli kääntynyttä ihmistä. Kolmannen lainauksen lopusta käy ilmi, että Pyhän Hengen voimalla vaikuttava ihminen on jo kääntynyt ihminen.

Sen sijaan ensimmäisen lainauksen voidaan tulkita tukevan McSorleyn väitettä. Lainauksen mukaan kääntymykseen kuuluu ihmisen tahdossa tapahtuva muutos. Pyhä Henki muuttaa itsessään kääntymiseen kykenemättömän ihmisen tahdon niin, että ihminen kykenee ottamaan armon vastaan. Tässä ilmaistu FC:n näkemys vaikuttaa tulevan hyvin lähelle sitä, mitä Pesch korosti DI:n kaanonin 4 haluavan varjella. Kaanon 4 vaatii kääntymyksessä Jumalan innostaman vapaan tahdon myöntymistä (*assentire*) Jumalan kutsuun.<sup>210</sup> DI:n kaanon 3, josta käsin Pesch kehottaa tulkitsemaan kaanonin 4,<sup>211</sup> painottaa edelleen että kukaan ei voi saada vanhurskauttamisen armoa ”ilman Pyhän Hengen edeltävää vaikutusta ja apua”.<sup>212</sup> Myös Beisser toteaa, että niin FC:n kuin DI:n mukaan kääntymyksessä ihmisen olemukseen persoonana kuuluu mahdollisuus päättää kääntymyksestä.<sup>213</sup> Lisäksi Hendrixin mukaan tahto voi olla elossa ja aktiivinen prosessissa, jossa se siirtyy Jumalan vastustamisesta kuuliaisuuteen.<sup>214</sup> Kaikki tutkijat korostavat sekä DI:n että FC:n opeissa armon olevan ensisijainen tekijä kääntymyksessä. Onko FC:n ja DI:n oppi tahdon roolista kääntymyksessä siis yhteneväinen toisinaan erilaisesta käsitteiden käytöstä huolimatta?

Ensimmäisen McSorleyn esiin nostaman kohdan lisäksi FC II sisältää myös toisissa kohdissa painotuksia, jotka näyttävät tulevan lähelle DI:n käsitystä Jumalan innostaman vapaan tahdon roolista vanhurskauttamisessa. Vaikka DI:n kaanon 4 torjuu tahdon olevan kääntymyksessä elottoman olion lailla passiivinen ja FC II

---

ex novis illis viribus et donis, quae spiritus sanctus in conversione in nobis inchoavit. In quam sententiam divus Paulus expressis verbis graviter hortatur, ut curemus, ne tanquam Dei cooperarii frustra Dei gratiam acceperimus. Quod tamen sic, et non aliter intelligendum est: hominem iam conversum tantum atque tandiu bene operari, quantum et quamdiu a Deo per spiritum sanctum ducitur, regitur et gubernatur.”

<sup>209</sup> McSorley 1969, 361 nt. 340.

<sup>210</sup> DI kaanon 4.

<sup>211</sup> Pesch 1997, 180.

<sup>212</sup> DI kaanon 3: “sine praeveniente Spiritus sancti inspiration atque eius auditorio”

<sup>213</sup> Beisser 1997, 155. ”Both sides - - agree that in conversion persons remain personal beings who make a decision.”

<sup>214</sup> Gassman & Hendrix 2005, 187, 190—191.

vertaa uudestisyntymätöntä ihmistä elottomiin olioihin ja villieläimeen, FC ei kuitenkaan tarkoita, etteikö ihminen olisi järjellinen olento, jonka täytyy kuulla ja *tarkata* Jumalan sanaa kääntyäkseen.<sup>215</sup>

Niinpä Pyhä Raamattu vertaakin uudestisyntymättömän ihmisen sydäntä kovaan kiveen, joka sitä kosketettaessa (Hes. 36:26) ei anna myöten vaan panee vastaan, käsittelemättömään pölkkyyn (Jer. 5:3) ja villiin, kesyttämättömään eläimeen. Se ei merkitse, (Hoos. 6:5) että ihminen syntiin langetessaan olisi lakannut olemasta järjellinen (Ps. 73:22) olento tai että hänet käännytettäisiin Jumalan puoleen ilman, että hän kuulee Jumalan sanaa ja tarkkaa sitä.<sup>216</sup>

Voidaanko tulkita FC:n tarkoittavan sanan tarkkaamisella samanlaista tahdon myötävaikutusta kääntymyksessä, mitä DI tarkoittaa Jumalan kutsuun myöntymisellä? Toisinsanottuna tarkoittavatko DI ja FC ihmisen ja hänen tahtonsa passiivisuudella eri asioita, jolloin kaanon 4 ei kohdistukaan FC:n oppiin, eikä FC:n oppituomio DI:hen?

Näiden kohtien oikein ymmärtämiseksi on korostettava FC II:n selkeää opetusta: Ennen kääntymystä ihminen on hengellisesti kuollut ja luonnostaan vastustaa Jumalaa, eikä voi myötävaikuttaa kääntymykseensä.<sup>217</sup> Kääntymyksen vaikuttaa yksin Pyhä Henki.<sup>218</sup> Lisäksi on syytä pitää mielessä FC:n taustalla olevat kiistat. Ensinnäkin kiistassa ”hurmahenkiä” vastaam halutaan korostaa Sanan ja sakramenttien välttämättömyyttä kääntymisen välineinä. Tästä käsin voidaan ymmärtää, että sanan tarkkaaminen ei tarkoita tahdon myöntymistä, vaan sitä, että kääntymisen ei tapahdu ilman sanan saarnan kuulemista.

Toiseksi synergistisessä kiistasta sekä filippistien että Flaciuksen kanta tahdotaan torjua. Muehlenberg tuo osuvasti esiin, että tosinaan näiden kahden ääripään välissä olevaa kantaa on vaikea ilmaista ilman, että FC vaikuttaisi kallistuvan jommankumman puolelle.<sup>219</sup> Muehlenbergin mukaan tästä on kyse kohdassa FC SD II, 83. Torjuessaan Flaciuksen kannan, että Pyhä Henki annetaan sellaisille, jotka vastustavat häntä, FC vaikuttaa antavan uudestisyntymättömän vapaalle tahdolle

---

<sup>215</sup> Gassmann & Hendrix 2005, 190.

<sup>216</sup> FC SD II, 19: ”Eam ob causam sacrae litterae hominis non renati cor duro lapidi, qui ad tactum non cedit, sed resistat, item rudi trunco, interdum etiam ferae indomitae comparant, non quod homo post lapsum non amplius sit rationalis creatura; aut quod absque auditu et meditatione verbi divini ad Deum convertatur.”

<sup>217</sup> FC, SD II, 7, 11, 17—23; Muehlenberg 1997, 19, 21.

<sup>218</sup> FC SD II, 54.

<sup>219</sup> Muehlenberg 1977, 23; Gassman & Hendrix 2005, 189—190.

mahdollisuuden armon vastaanottamiseen. Kuitenkin tämä toisaalla yksiselitteisesti kielletään. Muehlenbergin mukaan FC:n oppi kääntymyksestä on paradoksi: kun molemmat ääripäät kielletään, ei keskelle oikein jää sellaista vaihtoehtoa, joka voitaisiin ilmaista ilman ristiriitaisuuksia.<sup>220</sup>

Toinen mahdollinen selitys FC SD II, 83 muusta artiklasta poikkeavalle ilmaisulle on, että virke ”Kääntymys tarkoittaa näet sellaista Pyhän Hengen vaikutuksesta tapahtuvaa ihmisen järjen, tahdon ja sydämen muuttamista, että ihminen nyt kykenee Pyhän Hengen vaikutuksesta ottamaan tarjotun armon vastaan.” tulkitaan niin, että armon vastaanottaminen ei viittaa itse kääntymykseen, vaan sen seurauksiin. Tätä tulkintaa tukee se, että muun muassa edellä lainatussa kolmannessa McSorleyn esittämässä kohdassa (FC SD II, 65) armon vastaanottamisella viitataan kääntyneen hyviin tekoihin Pyhän Hengen hallitsemana, eikä itse kääntymiseen: ”Pyhä Paavali kehottaa meitä - - että - - ottaisimme vastaan Jumalan armon, - - Tätä ei voi ymmärtää muulla tavalla kuin siten, että kääntynyt ihminen tekee hyvää juuri niin paljon ja niin kauan kuin Pyhä Henki häntä hallitsee, ohjaa ja johdattaa.”

Edellä olevan analyysin lisäksi Muehlenbergin selityksen perusteella voidaan selkeästi torjua yksi McSorleyn tekemä virhepäätelmä. Kuten todettu, FC II opettaa että ihminen voi vastustaa Pyhän Hengen työtä ja estää kääntymisensä, mutta toisin kuin McSorley, FC II ei missään kohta tee tästä loogista johtopäätöstä, että vastavuoroisesti ihminen voi vapaasti hyväksyä Pyhän Hengen työn.<sup>221</sup> McSorleyn argumentti FC:n ja DI:n yhdenmukaisuudesta perustuu siis viime kädessä vain yhden FC II:n virkkeen tulkinnalle. Yhden epäselvän kohdan perusteella ei FC:sta voida tehdä synergismiä tukevaa johtopäätöstä, mikä toisissa selkeissä kohdissa torjutaan.

McSorleyn väärä tulkinta perustuu pohjimmiltaan siihen, että hän lähtökohdaisesti tulkitsee FC:ta synergistisestä kääntymiskäsityksestä käsin, jossa kääntymys nähdään prosessina hetken sijaan ja tehdään ajallinen ero kääntymyksen alkamisen ja vanhurskauttamisen välille. Tämä tulee selvästi esille, kun McSorley väittää FC:n opettavan: ”Pyhä Henki aloittaa meissä käännyttämistyön; me voimme tehdä yhteistyötä hänen kanssaan uusien voimien ja lahjojen ansiosta, jotka hän antaa meille.”<sup>222</sup> Vaikka lause mukaillee FC SD II, 65:n ilmaisuja, McSorley on vää-

---

<sup>220</sup> Muehlenberg 1977, 21—23.

<sup>221</sup> Muehlenberg 1977, 19—21.

<sup>222</sup> McSorley 1969, 362. “The Holy Spirit *begins* the work of conversion in us; we are able to cooperate with him because of the new powers and the gifts he gives us”

rässä olettaessaan, että kääntymys on prosessi, jossa ihminen myötävaikuttaa. Viitatussa FC:n kohdassa selkeästi ihmisen myötävaikutus rajataan kääntymyksen jälkeiseen tilaan.

Selkeimmin kaikenlainen ihmisen tahdon myötävaikutuksen mahdollisuuden torjuminen sekä useiden tutkijoiden korostama ihmisen henkilökohtaisen armoon myöntymisen (*assentire*) torjuminen tulee esille FC SD II:n päättävästä kappaleesta. Taustalla on Melanchthonin opetus *Loci Communesissa*, vuoden 1543 laitoksessa, jonka mukaan kääntymykseen kuuluu kolme syytä: Jumalan Sana, Pyhä Henki ja ihmisen tahto, joka myöntyy Jumalan Sanaan, eikä vastusta sitä.<sup>223</sup> FC II torjuu selkeästi Melanchthonin sekä samalla DI:n kannan: ihmistahto ei tee kääntymyksessä mitään.

Koska koulunuorisoakin on pahasti johdettu harhaan opilla kääntymyksen kolmen syyn yhteisvaikutuksesta – ne ovat Jumalan saarnattu ja kuultu sana, Pyhä Henki ja ihmisen tahto – on yllä vielä kerran selvitetty, että kääntymys on yksin Jumalan Pyhän Hengen vaikuttama. Hän on ainoa oikea mestari, joka saa sen meissä aikaan käyttämällä varsinaisina keinoinaan pyhän sanan saarnaamista ja kuulemista. Uudestisyntymättömän ihmisen järki ja tahto on sitä vastoin pelkästään *subiectum convertendum*, käännytettävä, sillä se on hengellisesti kuolleen ihmisen järki ja tahto. Pyhä Henki siinä aikaansaa kääntymyksen ja uudistuksen; käännytettävä ihmistahto ei tee mitään vaan antaa Jumalan vaikuttaa yksin, siihen hetkeen asti jolloin se syntyy uudesti ja alkaa myötävaikuttaa Pyhän Hengen mukana, sitten kuin ollaan tekemässä kääntymystä seuraavia hyviä ja Jumalan mielen mukaisia tekoja, siten kuin edellä on perusteellisesti selvitetty.<sup>224</sup>

On siis kiistatonta, että FC tahtoo torjua synergismin. Muehleneberg katsoo, että FC:n kirjoittajat eivät ymmärtäneet Melanchthonin synergististä oppia kääntymyksen kolmesta syystä aivan oikein, mutta joka tapauksessa keskeisimmästä asiasta

---

<sup>223</sup> Muehlenberg 1977, 33.

<sup>224</sup> FC SD II, 90: “Quandoquidem enim iuventus in scholis doctrina illa de tribus causis efficientibus concurrentibus in conversione hominis non renati vehementer perturbata est, dum disputatum fuit, quomodo illae (verbum videlicet praedicatum et auditum, spiritus sanctus et hominis voluntas) concurrant: denuo repetitum volumus ex supra posita explicatione, quod conversio ad Deum sit solius spiritus sancti opus, qui solus est egregius ille artifex haec in nobis efficiens; interim tamen praedicatione et auditu sancti verbi sui (tanquam ordinario et legitimo medio seu instrumento suo) utitur. Hominis autem nondum renati intellectus et voluntas tantum sunt subiectum convertendum, sunt enim hominis spiritualiter mortui intellectus et voluntas, in quo homine spiritus sanctus conversionem et renovationem operatur, ad quod opus hominis convertendi voluntas nihil confert, sed partitur donec regeneretur. Postea vero in aliis sequentibus bonis operibus spiritui sancto cooperatur, ea faciens, quae Deo grata sunt, eo modo, qui iam a nobis in hoc scripto abunde satis est declaratus.”

he olivat eri mieltä: voiko ihmisen tahto suostua (*assentire*) Pyhän Hengen synnyttämään affektiin kääntyä Jumalan puoleen. Melanchthon ja synergistit vastaavat myöntävästi, FC II kieltävästi.<sup>225</sup>

Syytä, miksi FC II ei käsittele kääntymystä kolmivaiheisesti kuten synergistit, vaan kaksivaiheisesti, se ei suoranaisesti perustele, eivätkä tutkijatkaan esitä aiheesta näkemyksiään. Voidaan kysyä, voitaisiinko FC:n oppia kääntymyksestä sovitaa kolmivaiheiseen malliin, jolloin se tulisi synergisteille ymmärrettävämmäksi ja mahdollisesti yhteensopivammaksi. FC II toteaa eksplisiittisesti: ”Ihmisen tahto voi olla neljässä eri tilassa: 1. ennen lankeemusta, 2. lankeemuksen jälkeen, 3. uudestisyntymän jälkeen, 4. ruumiin ylösnousemuksen jälkeen.”<sup>226</sup> Kääntymyksen kannalta oleellisia ovat toinen ja kolmas tila. FC II:n muotoilu ei salli, että tilojen 2 ja 3 välissä voitaisiin käsittää prosessinomainen vaihe. Ihminen on joko kääntymätön tai kääntynyt. FC:n kanta tulee ymmärrettäväksi sen vanhurskauttamisopista käsin. Ihminen on joko vanhurskas uskon kautta, tai epävanhurskas ilman uskoa.

FC II:n voidaan sanoa opettavan kääntymisprosessia ainoastaan sellaisessa rajatussa merkityksessä, jossa prosessilla ei tarkoiteta synergismiä, vaan vaihetta, jolloin Pyhä Henki armonvälineitä käyttäen toimii uudestisyntymättömän ihmisen käännättämiseksi.

Aiemmin mainittu toinen pääero DI:n ja FC:n opeissa kääntymyksestä on, käsitelläänkö vapaata tahtoa omien luonnollisten voimiensa varassa, vai Pyhän Hengen innostamana. Ensilukemalta saattaa vaikuttaa, että erilaisista vaihtoehtojen määrittelystä johtuen oppituomiot menisivät toistensa ohi. Tarkempi analyysi osoittaa, että lopulta FC:n ja DI:n välinen ero tiivistyy siihen onko langenneen ihmisen tahdossa valmiina kyky kohdistua hyvään, jota Pyhän Hengen täytyy innostaa, vai onko langennut tahto täysin kyvytön. Ero syvimmiltään johtuu erilaisesta perisyntiopiasta. FC II:n mukaan ihmisen tahdolla ei ole kykyä, jota Pyhä Henki voisi innostaa kääntymään.

Samoin hylkäämme sen käsityksen, ettei ihmisen luonto ja olemus ole tyyten turmelunut, vaan hänellä on itsessään jotain hengellistäkin hyvää, nimittäin kyky, taito,

---

<sup>225</sup> Muehlenberg 1969, 35.

<sup>226</sup> FC Ep. II, 1: “Cum hominis voluntas quadruplicem habeat considerationem, primo ante lapsum; secundo post lapsum; tertio post regenerationem; quarto post resurrectionem carnis.”

pystyvyys ja kelpoisuus panna jotain hengellistä alulle, vaikuttaa tai ainakin myötävaikuttaa siinä.<sup>227</sup>

Raamattu ei siis myönnä, että luonnollisella ihmisellä itsellään, hänen ymmärryksellään, sydämellään ja tahdollaan, olisi mitään kelpoisuutta, soveltuvuutta, kykyä tai voimaa ajatella, ymmärtää, voida, aloittaa, tahtoa, ottaa tehdäkseen, tehdä, vaikuttaa yksin tai apuna, jotakin hengellistä hyvää tai oikeaa.<sup>228</sup>

Siksi ei ole oikein sanoa, että ihmisellä on ennen kääntymystään *modus agendi*, jonkinlainen tapa tai mahdollisuus saada jumalallisissa asioissa aikaan jotakin hyvää ja pelastukseen kuuluvaa. Koska ihminen kerran on ennen kääntymystään synteihinsä kuolleena (Ef. 2:5), ei hänessä voi olla mitään kykyä saada jumalallisissa asioissa aikaan hyvää, eikä siis myöskään mitään vaikutusmahdollisuutta (*modus agendi*) jumalallisissa asioissa.<sup>229</sup>

FC:n mukaan ihmisen tahto ennen kääntymystä vain vastustaa Jumalaa, eikä kääntymyksessäkään kykene yhteistyöhön Jumalan kanssa, vaan tahtokin on Jumalan käännättämisen kohde. ”Ihminen - - vastustaa Herraa Jumalaa omalla tahdollaan, kunnes hänet pannaan kääntymään.”<sup>230</sup> Beisserin mukaan FC:ssa ihminen on silti todella persoonallisesti osallinen kääntymyksessä, ei tosin myötävaikuttamalla, vaan niin että Sana käännättää sydämen uskoon.<sup>231</sup> Sen sijaan kääntymyksen jälkeen ihmisen tahto ja teot voivat kohdistua hengellisessä mielessä hyvään, koska Pyhä Henki on tuonut nuo kyvyt mukanaan ihmiseen hänen ulkopuoleltaan: ”Siihen eivät kelpaa lihalliset, luonnolliset kykymme, vaan ainoastaan ne uudet voimat ja lahjat, jotka Pyhä Henki on kääntymyksessä meihin kuin ituina istuttanut.”<sup>232</sup>

Sen sijaan DI:n opissa kääntymyksestä uskon, toivon ja rakkauden siemenet ovat jo valmiina persoonassa, jotta hän voi tahtonsa varassa alkaa tehdä yhteistyötä

---

<sup>227</sup> FC Ep. I, 16: “Item, hominis naturam et essentiam non prorsus esse corruptam, sed aliquid boni adhuc in homine reliquum, etiam in rebus spiritualibus, videlicet bonitatem, capacitatem, aptitudinem, facultatem, industriam aut vires, quibus in rebus spiritualibus inchoare aliquid boni, operari aut cooperari valeat.”

<sup>228</sup> FC SD II, 12: ”Scriptura igitur hominis naturalis intellectui, cordi et voluntati omnem aptitudinem, capacitatem et facultatem in rebus spiritualibus aliquid boni et recti (ex semetipso) cogitandi, intelligendi, inchoandi, volendi, proponendi, agendi, operandi et cooperandi admit.”

<sup>229</sup> FC SD II, 61: ”Eam ob causam etiam non recte dicitur hominem ante conversionem in rebus spiritualibus habere modum agendi aliquid, quod sit bonum et salutare. Cum enim homo ante conversionem in peccatis mortuus sit, non potest in ipso aliqua vis ad bene agendum in rebus spiritualibus inesse: itaque non habet modum agendi seu operandi aliquid in rebus divinis.”

<sup>230</sup> FC SD II, 59: ”sicut homo Deo sua voluntate reluctatur, donec ad Dominum conversus fuerit.”

<sup>231</sup> Beisser 1997, 153—154.

<sup>232</sup> FC SD II, 65: ”Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae spiritus sanctus in conversione in nobis inchoavit.”

armon kanssa valmistautuakseen vanhurskauttamiseen.<sup>233</sup> Beisserin mukaan ratkaiseva kysymys on, tarkoitetaanko DI:ssa vapaalla tahdolla vain ihmisen persoonallista osallisuutta kääntymyksessä, jonka Pyhä Henki yksin vaikuttaa, kuten FC:ssa, vai avustaako vapaa tahto pelastuksen vastaanottamisessa? Beisserin mukaan DI ei vastaa selkeästi, joten hän jättää kysymyksen lisäselvitystä vaativaksi.<sup>234</sup> Beisserin analyysi löytää hyvin keskeisen kysymyksen, mutta väite, että DI ei vastaa selkeästi vapaan tahdon rooliin kääntymyksessä, on kestävä.

Eriytyisen selkeästi asian selvittävät Göttingenin yliopiston teologit (OC). Kaanonin 4 mukaan ihmisen tahdon liikkeet tulevat vasta Jumalan aloitteen jälkeen. Kuitenkin tahdolle annetaan vapaa valinta myöntyä Jumalan aloitteeseen tai olla myöntymättä. OC:n mukaan luterilaisessa opissa synti saa uudestisyntymättömän tahdon vastustamaan Jumalaa, jolloin ei ole mahdollista, että tahto ottaisi tarjotun armon vastaan tai suostuisi yhteistyöhön armon kanssa ennen uudestisyntymistä ja vanhurskauttamista, edes Jumalan aloitteesta.<sup>235</sup> Myös Preusin tulkinnan mukaan DI:n kaanonissa 4 tuomitaan luterilainen opetus vapaan tahdon kykenemättömyydestä vaikuttaa tai myötävaikuttaa omaan vanhurskauttamiseensa.<sup>236</sup> Kun FC:n opin mukaan ihmisessä ei ole ennen kääntymystä valmiina uskon, toivon ja rakkauksen siemeniä, ei kääntymättömällä tahdolla ole mitään, mitä Pyhä Henki voisi innostaa suuntautumaan kohti Jumalaa, vaan Pyhän Hengen itse ensin täytyy muuttaa ja käännä ihmisen tahto.

Analysoin vielä lyhyesti kaanonin 5. Tämän luvun alussa esitetyt Peschin argumentit kaanonin 5 osumattomuudesta luterilaiseen opetukseen menettävät merkityksensä, koska Peschin katsoessa, että molemmat osapuolet torjuvat pelagiolaisuuden, hän sivuuttaa ongelman ytimen. Ristiriita DI:n ja FC:n välillä ei koske sitä onko ihminen vapaa kääntymään Jumalan puoleen omasta aloitteestaan, vaan sitä voiko ihmisen tahto edes Jumalan aloitteen jälkeen myöntyä armoon vai täytyykö Jumalan yksin käännä ihmisen tahto. OC tulkitseekin kaanonin 5 päinvastoin kuin Pesch. Kontekstinsa, vanhurskauttamisartiklan, perusteella kaanonin katsotaan viittaavan juuri valinnan vapauteen suhteessa Jumalaan, edeltäkävyn armon vaikutuksen alaisena, jolloin se osuu FC:n oppiin, kuten edellä on esitetty.<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> Preus 1996, 194; Beisser 1997, 154—155.

<sup>234</sup> Beisser 1997, 154—155.

<sup>235</sup> OC 1991, 36—37.

<sup>236</sup> Preus 1996, 150.

<sup>237</sup> OC 1991, 35—36.



Yhteenvedona todetaan, että opissa tahdon vapaudesta kääntymyksessä asiakirjat tuomitsevat toinen toisensa, lukuun ottamatta sitä, että molemmat antavat ihmisen tahdolle mahdollisuuden torjua Pyhän Hengen kääntymävän työn. DI:n kaaanon 4 osuu siis FC:hen lukuunottamatta lausetta ”se [vapaa valinta] ei voi olla myöntymättä [Jumalan kutsuun] vaikka tahtoisikin.”<sup>238</sup> Kaaanon 5 osuu FC:n oppiin sillä edellytyksellä, että siinä viitataan vapaan tahdon mahdollisuuksiin myötävaikuttaa kääntymyksessä Pyhän Hengen kanssa, mikä tulkinta on perusteltu. FC II:n kokonaisuudesta käsin tulkittuna FC SD II, 77 oppituomio osuu DI:hen kieltäessään vapaan tahdon mahdollisuuden tehdä mitään kääntymyksessä.

#### **4.2. Vanhurskauttamiseen valmistautuminen**

Edellä todettu ero tahdon vapaudessa kääntymyksessä ja vanhurskauttamisessa johtaa suoraan eroihin vanhurskauttamista edeltävien tekojen ja vanhurskauteen valmistautumisen luonteesta, mitä analysoidaan tässä luvussa. Seuraavaksi käsiteltävät DI:n ja FC:n kohdat viittaavat myös uskon rooliin vanhurskauttamisessa, mitä analysoidaan tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

DI:n mukaan ihmisen tulee valmistautua vanhurskauttamiseen tahdolla ja teoillaan. Valmistautumiseen kuuluu usko, pelko ja rakkaus Jumalaan, viha syntiä kohtaan sekä tavoite pitää käskyt. DI:ssa vanhurskauttamiseen valmistautumista käsittelee hieman kaaanon 9, jota analysoidaan myöhemmin, sekä laajemmin luvut 5 ja 6, joista seuraavaksi lainataan osia.

Näin ne, jotka syntien kautta olivat kääntyneet pois Jumalasta, nyt hänen herättävän armonsa kautta, joka auttaa ihmisiä kääntymään heidän Jumalalta tulevaan vanhurskauttamiseensa, vapaasti myöntyen tähän armoon ja käymällä yhteistyöhön sen kanssa, valmistautuvat vanhurskauttamiseen.<sup>239</sup>

Ihmiset valmistetaan vanhurskauteen, kun he Jumalan armon herättäminä ja auttamina tulevat kuulemisesta uskoon ja vapaasti kääntyvät Jumalan puoleen - - Tätä valmistautumista on myös se, kun he ymmärtäen olevansa synnintekijöitä kokevat hyödykseen pelkoa Jumalan vanhurskautta ajatellessaan ja siitä sitten suuntautuvat tarkastelemaan Jumalan laupeutta, ja niin rohkaistuvat toivoon luottaen Jumalan ole-

---

<sup>238</sup> DI kaaanon 4: ”neque posse dissentire, si velit”

<sup>239</sup> DI 5: “ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur”

van heille Kristuksen tähden armollinen ja alkavat rakastaa Jumalaa kaiken vanhurskauden lähteenä ja siksi kääntyvät syntiä vastaan vihaten ja inhoten sitä. Tämä on se katumus, jota tulee harjoittaa ennen kastetta. Valmistautumiseen kuuluu vielä se, kun he asettavat tavoitteekseen ottaa vastaan kasteen, aloittaa uuden elämän ja pitää Jumalan käskyt.<sup>240</sup>

FC taas torjuu sen, että vanhurskauttamista edeltävät teot olisivat edellytys tai ansio, jonka perusteella vanhurskauttaminen tapahtuu, koska FC:n näkökulmasta tämä on ristiriidassa uskonvanhurskauden kanssa.

On siis väärin vastata: - - Hyvät teot kuuluvat vanhurskauttamisen opinkohtaan siten, että ne ovat vanhurskauttamisen välttämätön edellytys, siis peruste, jota ilman ihmistä ei voida vanhurskauttaa. - - Edellä luetellut vastaukset ovat väärinä, koska usko vanhurskauttaa yksin sen perusteella, että se tarttuu evankeliumin lupaukseen ja ottaa omakseen Jumalan armon ja Kristuksen ansion, joka lupauksessa annetaan.<sup>241</sup>

On tuomittava, torjuttava ja hylättävä myös seuraavat harhat jo esitettyä oikeaa oppia vastaan sotivina: 1. Meidän rakkautemme tai hyvät tekomme ovat ansio, jonka perusteella vanhurskauttaminen tapahtuu, kokonaan tai ainakin osaksi.<sup>242</sup>

DI ja FC näyttävät olevan selkeästi ristiriidassa sen suhteen vaaditaanko vanhurskauttamiseen valmistautumista vai ei. Kuten aiemmin mainittu, hyvien tekojen ja ihmisen yhteistyön puolustaminen vanhurskauttamisessa oli yksi Trenton kirkolliskokouksen neljästä pää-aiheesta sen käsitellessä vanhurskauttamisoppia.<sup>243</sup> Mutta puolustaako DI näiden asemaa jo ennen ensimmäistä vanhurskauttamista vai vasta sen jälkeen? Mikä on vanhurskauttamista edeltävän rakkauden merkitys sen kannalta, että Jumala hyväksyy ihmisen? Keskeiseksi nousee ansion käsite. Onko vanhurskauttamista edeltävä rakkaus DI:n mukaan vain edeltäkäyvän armon seuraus

---

<sup>240</sup> DI 6: “Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, - - et dum, peccatores se esse intelligentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata.”

<sup>241</sup> FC SD III, 43: “Vel bona opera esse causam sine qua non, quae per particulas exclusivas ex articulo iustificationis non excludantur. Fides enim tantum eam ob causam iustificat et inde vim illam habet, quod gratiam Dei et meritum Christi in promissione evangelii (tanquam medium et instrumentum) apprehendit et amplectitur.”

<sup>242</sup> FC SD III, 44—45: “I. Quod dilectio nostra seu bona opera sint meritum vel causa nostrae coram Deo iustificationis, aut ex toto aut saltem ex aliqua parte.”

<sup>243</sup> Pesch 1997, 181.

vai onko se ehto vanhurskauttamiselle, ansio, jonka perusteella vanhurskauttaminen tapahtuu? Beisserin mukaan ensimmäisessä tapauksessa FC:n oppituomio (SD III, 45) ei osuisi DI:hen, mutta hän ei ota kantaa, kummalla tavalla DI:ta tulisi tulkita.<sup>244</sup>

On analysoitava, kuinka DI:ssa vanhurskauttaminen ja sitä edeltävä rakkaus suhteutuvat toisiinsa. Tutkijoiden mukaan kysymys vanhurskauttamista edeltävistä ansioista oli saanut roomalaiskatolisuudessa erilaisia tulkintoja, jotka sovitettiin Trenton konsiilissa.<sup>245</sup> DI:n mukaan ihmisellä täytyy olla rakkautta Jumalaa kohtaan voidakseen vastaanottaa kasteen armon vanhurskauttamisekseen, mutta DI:ssa ei suoranaisesti ilmaistaisiin vanhurskauttamista edeltävien tekojen tai rakkauden olevan vanhurskauttamiseen vaadittavia ansioita.<sup>246</sup> DI opettaa että ennen kastetta ihmiseltä vaadittu rakkaus Jumalaan on lähtöisin edeltäkäyvän armon vaikutuksesta. Ihmisen osuus on myöntyä armoon ja käydä yhteistyöhön sen kanssa.<sup>247</sup> Edelleen DI 8:ssa todetaan, että ”ei mikään siitä, mikä edeltää vanhurskauttamista, ei usko, eivätkä teot, ansaitse vanhurskauttamisen armoa.”<sup>248</sup>

Obermanin mukaan DI ei kuitenkaan sano edellä lainatussa lauseessa niin paljon, kuin äkkiseltään saattaa näyttää.<sup>249</sup> Nimittäin myöhäiskeskiajan teologiassa ansio jaettiin kahteen tyyppiin: vastaavuusansioon (*meritum de condigno*) ja sopivuusansioon (*meritum de congruo*).<sup>250</sup> Näistä ensimmäinen viittaa ansioon täsmällisessä mielessä, kuten työstä maksettu palkka, jälkimmäinen taas ansioon väljemmässä mielessä, kuten antajan jalomielisyydestään myöntämä palkinto. Kieltäessään ihmisen mahdollisuuden ansaita vanhurskauttamisen armon, DI käyttää ansaitsemisesta termiä *promereri*, minkä on nähty torjuvan vastaavuusansio, mutta jättävän mahdolliseksi ansion ymmärtäminen sopivuusansiona. Edelleen DI:ssa vaaditaan armoon valmistautumista, minkä voisi tulkita viittaavaan vähintään sopivuusansioon,<sup>251</sup> mutta toisaalta tätä valmistautumista ei kutsuta ansiolliseksi.<sup>252</sup>

---

<sup>244</sup> Beisser 1997, 158.

<sup>245</sup> Lane 2002, 198.

<sup>246</sup> Beisser 1997, 158.

<sup>247</sup> DI 5.

<sup>248</sup> DI 8: “Quia nihil eorum, qua iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.”

<sup>249</sup> En valitettavasti ole saanut käsiini Obermanin artikkelia, joten väitteeni perustuvat Peterin (1985, 221) ja McGrathin (1998, 274—275) tulkintoihin artikkelista. Alkuperäinen artikkeli *Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Licht spätmittelalterlicher Theologie* on julkaistu saksaksi sarjassa *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964) sekä käännetty englanniksi *The Tridentine Decree on Justification in the Light of Late Medieval Theology. – Journal for Theology and the Church* 3 (1967).

<sup>250</sup> Huxel 2011.

<sup>251</sup> Katso edellä lainattu DI kaanon 9.

<sup>252</sup> Peter 1985, 221; Justification by Faith 1985, 324, nootti 96; McGrath 1998, 270, 274; Lane 2002, 198—199, 210.

McGrathin mukaan DI:n tutkijat Obermanin jälkeen eivät enää katso Trenton isien tehneen eroa *mereri* ja *promereri* -termien välillä, niin että ensimmäinen viittaisi sopivuusansioon ja jälkimmäinen vastaavuusansioon. Sen sijaan termejä käytettiin myöhäiskeskiajan teologiassa toistensa synonyymeina. McGrathin mukaan Obermanin tekemälle tulkinnalle ei löydy perusteita myöhäiskeskiajan teksteistä, mutta lopulta termien merkityksestä kiistelemine on epäoleellista DI:n tulkinnan kannalta, sillä Obermanin johtopäätös on oikea virheellisestä argumentoinnista huolimatta. McGrathin mukaan aikalaisten tulkintoja DI:sta nimittäin yhdistää se, että DI:n nähdään torjuvan vastaavuusansio, ja erottaa se, että osa katsoo DI:n opettavan sopivuusansiota ja toiset taas katsovat DI:n torjuvan myös sen. McGrathin mukaan Trenton isien tarkoitus oli jättää dekreettiin tilaa molemmille tulkinnoille.<sup>253</sup>

Tutkijoiden tulkinnat vanhurskauttamista edeltävistä anisoista DI:ssa jakaantuvat jonkin verran. Lane pitää kirkkohistoriallisista syistä parhaana tulkintana myös sopivuusansion hylkäävää tulkintaa, koska se jäi epäsuosioon konsiilin jälkeen. Sen sijaan Oberman painottaa DI:n jättävän mahdolliseksi, että vanhurskauttaminen on osittain Jumalan ja osittain uudestisyntymättömän ihmisen vaikutusta, ja korostaa että katolisten tutkijoiden tulkinnat Trenton ansio-opista jakaantuvat.<sup>254</sup> Peter tulkitsee DI:n opettavan sopivuusansiota, siinä missä Oberman, OC, Lane ja McGrath katsovat, että tämä tulkinta on mahdollinen, mutta ei välttämätön.<sup>255</sup>

Osuvatko FC:n oppituomiot DI:hen, jos DI:n tulkitaan opettavan sopivuusansiota? Entä osuvatko ne, jos sen ei tulkita opettavan niin? Lane ja Beisser katsovat, että mikäli DI:n tulkitaan opettavan sopivuusansiota, oppituomiot osuvat, mutta mikäli ei, ne osoittautuvat kohteettomiksi. Lane kannattaa jälkimmäistä tulkintaa, koska se on hänen mukaansa ollut vallitseva myöhemmässä katolisuudessa sekä ekumeenisessa dialogissa.<sup>256</sup> Sen sijaan OC:ssa katsotaan että jo se, että DI vaatii rakkautta ja hyviä tekoja ennen vanhurskauttamista – olkoonkin nämä teot tehty yhteistyössä armon kanssa – tekee niistä vähintään vanhurskauttamisen osasyyn, jolloin FC:n oppituomiot osuvat DI:hen molemmissa tapauksissa. Ratkaisevaa ei

---

<sup>253</sup> McGrath 1998, 274—277.

<sup>254</sup> Justification by Faith 1985, 324, nt. 96; Lane 2002, 198—199.

<sup>255</sup> OC 1991, 52.

<sup>256</sup> Beisser 1997, 158; Lane 2002, 198—199, 210.

ole se, pidetäänkö tekoja ansiollisina vai ei. Jo se, että tekoja vaaditaan ennen vanhurskauttamista, on FC:n mukaan tuomittavaa.<sup>257</sup> Vapaata tahtoa käsittelevässä alaluvussa todettiin, että FC:n mukaan ennen vanhurskauttamista ihminen tahdollaan voi ainoastaan vastustaa Jumalaa, mikä johtaa siihen, että hänen ei ole mahdollista tehdä hyviä tekoja Jumalan edessä ennen vanhurskauttamistaan.

Yhteenvetona todetaan, että FC ja DI tuomitsevat toinen toisensa siinä, voiko ihminen valmistautua vanhurskauttamiseen. FC myös tuomitsee myös vanhurskauttamista edeltävien tekojen ansiollisuuden, mutta on kiistanalaista, voidaanko DI:n tulkita pitävän niitä ansiollisina.

### **4.3. Uskon ja rakkauden merkitys ensimmäisessä vanhurskauttamisessa**

Tässä alaluvussa analysoidaan uskon ja rakkauden merkitystä ensimmäisessä vanhurskauttamisessa. Analyysi kytkeytyy vahvasti siihen, mitä edellisissä alaluvuissa on todettu vanhurskauteen valmistautumisesta sekä luvussa 3 vanhurskauden olemuksesta.

DI:n mukaan usko on vanhurskauttamisessa keskeinen tekijä, mutta se yksin ei riitä vanhurskauttamiseen. Erityisen selkeästi DI:ssa luterilaista oppia vastaan kohdistuvat kaanon 9, jossa eksplisiittisesti kirotaan *sola fide* -oppi<sup>258</sup> sekä kaanon 12, joka tuomitsee vanhurskauttavan uskon määrittämisen luottamukseksi.

Me sanomme vanhurskauttamisen tapahtuvan uskon kautta siksi, että usko on ihmisen pelastumisen alku ja kaiken vanhurskauttamisen perustus ja juuri, sillä ilman uskoa on mahdoton olla Jumalalle otollinen.<sup>259</sup>

Jos joku sanoo jumalattoman tulevan vanhurskautetuksi pelkästä uskosta, niin että hän sillä tarkoittaa sitä, ettei vanhurskauttamisen armon saamiseen tarvita uskon lisäksi mitään muuta yhteistyötä ihmisen taholta ja ettei ihmisen tahtomisensa tasolla miltään osalta tarvitse valmistautua ja asettautua armon vastaanottamiseen: hän olkoon erotettu.<sup>260</sup>

---

<sup>257</sup> OC 1991, 52.

<sup>258</sup> Tietz 2011.

<sup>259</sup> DI 8: “Ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua *impossibile est placere Deo.*”

<sup>260</sup> DI kaanon 9: “Si quis dixerit, sola fide impium iustificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quo ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque dispone: a. s.”

Jos joku sanoo, ettei vanhurskauttava usko ole mitään muuta kuin luottamus jumalalliseen laupeuteen, joka antaa synnit anteeksi Kristuksen tähden, tai että vanhurskauttamisemme tapahtuu pelkästään tämän luottamuksen kautta: hän olkoon erotettu.<sup>261</sup>

Sen sijaan FC väittää ihmisen vastaanottavan vanhurskauden yksin Jumalan lahjoittamalla uskolla. FC:n asettaa vanhurskauttamisen suhteen uskon ja rakkauden toistensa vaihtoehdoiksi ja tuomitsee harhana, että Jumalalle kelpaavaan vanhurskauteen kuuluu muutakin kuin yksin usko tai että usko on vain vanhurskauden alku. Vanhurskauttaminen rakkauden kautta – kokonaan tai osaksi – asetetaan uskonvanhurskauden kanssa toisensa poissulkeviksi vaihtoehdoiksi

Usko on ainoa keino, jolla me tartumme lupaukseen, otamme sen vastaan, käsitämme sen koskevan itseämme ja saamme sen omaksemme. Usko on Jumalan lahja, jonka avulla me evankeliumin sanasta opimme oikein tuntemaan lunastajamme Kristuksen ja luottamaan häneen. Uskolla me tiedämme, että meillä yksin hänen kuuliaisuutensa vuoksi, yksin armosta on syntien anteeksiantamus, että Isä Jumala pitää meitä vanhurskaina ja että saamme iankaikkisen autuuden.<sup>262</sup>

On tuomittava, torjuttava ja hylättävä myös seuraavat harhat jo esitettyä oikeaa oppia vastaan sotivina: - - Usko vanhurskauttaa ainoastaan sillä perusteella, että uskominen on vanhurskaudemme alkuna; tai uskolla on tosin etusija vanhurskautumisessa, mutta Jumalan edessä kelpaavaan vanhurskauteemme kuuluu myös uudistus ja rakkaus. Tällöin usko tosin olisi vanhurskaudemme tärkein peruste, mutta vanhurskaudemme ei olisi Jumalan edessä ehyt eikä täydellinen, ellei siihen kuuluisi uudistus ja rakkaus.<sup>263</sup>

Kirjaimellisesti tulkittuna DI ja FC tuomitsevat toinen toisensa. Peschin mukaan kaanon 9 on kiistatta osoitettu Lutheria sekä yleisesti reformaatiota vastaan, eikä

---

<sup>261</sup> DI kaanon 12: “Si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur: a. s.”

<sup>262</sup> FC SD III, 10—11: “Fides autem unicum est medium illud, quo illa apprehendimus accipimus nobisque applicamus. Ea fides donum Dei est, per quod Christum redemptorem nostrum in verbo evangelii recte agnoscimus et ipsi confidimus, quod videlicet tantum propter ipsius obedientiam, ex gratia, remissionem peccatorum habeamus et iusti a Deo patre reputemur et in aeternum salvemur.”

<sup>263</sup> FC SD III, 44, 49: “Fidem iustificare tantum initialiter vel partialiter vel principaliter; et novitatem vel caritatem nostram iustificare etiam coram Deo vel complete vel minus principaliter.”

kyseessä ole pelkkä väärinymmärrys. Pesch viittaa siihen, että vanhurskauttamisopissa *sola fide* -formelin torjuminen sekä myötävaikutuksen ja tekojen puolustaminen olivat kaksi neljästä Trenton konsiilin pääaiheesta. Kaanon 9 lainaa jälleen paavin pannauhkausbullaan *Exsurge Domine* (1520) koottuja Lutherin harhoja.<sup>264</sup> Kananon 12 on Peschin mukaan kohdistettu Lutherin opetukseen pelastusvarmuudesta, johon kuuluu uskon ymmärtäminen luottamuksena (*fiducia*).<sup>265</sup> FC:n oppituomio on kohdistettu alkujaan Osianderia vastaan.<sup>266</sup> Se näyttää olevan selkeästi ristiriidassa myös DI:n kanssa.

Oppituomioiden analysoimiseksi on selvitettävä, mitä osapuolet tarkoittavat uskolla, sekä mikä on uskon ja rakkauden rooli ensimmäisessä vanhurskauttamisessa. Ensimmäiseksi: mitä asiakirjat tarkoittavat termillä usko? Preusin mukaan 1500-luvulla katolilaiset ja luterilaiset määrittivät sekä termin usko että sen merkityksen vanhurskauttamisessa täysin eri tavalla.<sup>267</sup> Preusin mukaan käsitellessään vanhurskauttavaa uskoa, luterilaiset tunnustuskirjat viittaavat luottamukseen (*fiducia*). Tällä tarkoitetaan luottamusta Jumalan pelastavaan armoon Kristuksessa, mikä perustuu evankeliumiin. Usko ei ole vain historiallista tietoa Jeesuksesta vaan omakohtaista uskoa, mikä merkitsee sitä että kristitty uskoo syntien anteeksiannon koskevan juuri häntä.<sup>268</sup> Peschin ja Lanen mukaan Trenton isät taas määrittivät uskon lähinnä totena pitämiseksi (*fides informata*) erottaen sen toivosta ja rakkaudesta. Usko käsitettiin ymmärryksen aktina ja myöntymyksenä oppiin. Tällöin pelkän uskon ilman rakkautta ei katsottu riittävän vanhurskauttamiseen. Reformaattorit taas eivät kutsuneet *fides informata* -uskoa ollenkaan uskoksi.<sup>269</sup>

Entä mikä on uskon osuus vanhurskauttamisessa? Preusin mukaan luterilaisessa näkemyksessä, muun muassa FC III:ssa, usko on vastaanottava väline. Vanhurskaus vastaanotetaan yksin uskolla. Usko ei vanhurskautta itsensä tai vastaanottavuutensa vuoksi, vaan sen perusteella, mitä se ottaa vastaan: Kristuksen ansion.<sup>270</sup> Preusin mukaan DI:ssa uskoa ei käsitetä vastaanottavaksi välineeksi, vaan hyveeksi, joka voi olla ihmisessä orastavana jo ennen vanhurskauttamista (*fides informata*) yhdessä orastavien toivon ja rakkauden hyveiden kanssa. Tämä Jumalan ar-

---

<sup>264</sup> Pesch 1997, 181.

<sup>265</sup> Pesch 1997, 185.

<sup>266</sup> BSELK 931, nt.5; Beisser 1997, 157.

<sup>267</sup> Preus 1996, 189.

<sup>268</sup> Preus 1996, 190—191.

<sup>269</sup> Pesch 1997, 182, Lane 2002, 178—179.

<sup>270</sup> Preus 1996, 201—203.

mon herättämä usko on edellytyksenä sille, että valmistautuminen vanhurskauttamiseen voi alkaa, mutta se ei vielä ole vanhurskauttavaa uskoa. Vanhurskauttava usko sen sijaan saadaan kasteessa, jossa se vuodatetaan ihmiseen yhdessä rakkauden ja toivon lahjojen kanssa, joiden kautta ihminen liittyy Kristukseen.<sup>271</sup> DI painottaa uskon, toivon ja rakkauden yhteyttä, jolloin pelkkä usko ei vanhurskauta, vaan vuodatetun rakkauden muovaama usko (*fides charitate formata*).<sup>272</sup>

Molemmat osapuolet opettavat kuitenkin että vanhurskauttava usko ei voi olla ilman rakkautta ja toivoa. Kuitenkin FC:n mukaan yksin usko vanhurskauttaa siinä missä DI:n mukaan rakkaus ja toivo muodostavat osan vanhurskauttavasta uskosta. DI:n mukaan tämä vanhurskauttamisen ehtona oleva rakkaus on kuitenkin Pyhän Hengen työtä samoin kuin usko ja toivo.<sup>273</sup>

DI:n oppituomioiden raukeamiseksi on esitetty väite, että luterilaisten määritelmä uskosta vastaa katolilaisten määritelmää uskosta, toivosta ja rakkaudesta (*fides charitate formata*), ja koska kaanonit 9 ja 12 eivät kohdistu tällaiseen kokonaisvaltaiseen uskon ymmärtämiseen, ne eivät osu luterilaiseen oppiin.<sup>274</sup>

Sekä Pesch että Lane katsovatkin, että koska Trenton isien käsitys uskosta poikkesi huomattavasti luterilaisesta käsityksestä, he ymmärsivät väärin, mitä Luther tarkoitti *sola fide* -opilla. Kaanoneja tulee tulkita tätä väärinymmärrystä vasten. Tällöin osapuolten välinen ero tiivistyy lähinnä erilaiseen terminologiaan. Näin ollen kaanon 9 tuomitsisi sellaisen uskonvanhurskauden, jossa usko käsitetään pelkäksi totena pitämiseksi.<sup>275</sup> Tällöin se ei osuisi FC:n oppiin.

Sen sijaan kaanonin 12 suhteen Peschin ja Lanen tulkinnat poikkeavat. Tulkiten kaanonin 12 DI:n luvun 9 ”Harhaoppisten perusteetonta luottamusta vastaan” valossa, Pesch katsoo, että kaanon on kohdistettu vääränlaiseen omahyväisyyteen ja ylpeilyyn omasta pelastuksesta ilman pelkoa sen menettämisestä. Peschin mukaan DI ja Luther opettavat erilaisesta termien käytöstä huolimatta sisällöllisesti samalla tavalla siitä, että ihminen ei saa olla väärällä tavalla varma omasta pelastuksestaan ja että hän on aina riippuvainen Jumalan armosta.<sup>276</sup> Tällöin kaanon 12 ei osuisi myöskään FC:n oppiin.

---

<sup>271</sup> DI 6—8; Preus 1996, 193—194.

<sup>272</sup> Lane 2002, 181—182.

<sup>273</sup> DI kaanon 3; Lane 2002, 181—182.

<sup>274</sup> OC 1991, 40—41.

<sup>275</sup> Pesch 1997, 182; Lane 2002, 177—179.

<sup>276</sup> Pesch 185—186, 195—196.



Lane kiinnittää huomiota Peschin vaikeuksiin yrittää vapauttaa Luther kaa-  
nonin 12 oppituomiosta edellä esitetyllä väitteellä, että kaanon tuomitsee vain yl-  
peilemisen omasta pelastuksesta. Tämä tuomitaan kyllä toisaalla DI:ssa, mutta kaa-  
nonin 12 tähtäyspiste on toinen. Lanen mukaan Peschin tekstistä paistaa läpi hänen  
halunsa samaan aikaan hyväksyä protestanttinen näkökulma ja kieltää Trenton  
erehtyneen. Tarkoitushakuisuus on johtanut vääristeltyihin argumentteihin.<sup>277</sup>

Lane ei Peschin tavoin esitäkään historiallisen ristiriidan voittamiseksi ratkai-  
suja, jotka perustuisivat DI:n tai FC:n tulkintaan, vaan toteaa että osapuolten näke-  
mykset uskon roolista poikkeavat siinä määrin, että niitä ei voida pitää yksinkertai-  
sesti vain toisiaan täydentävinä. Lane vetoaakin siihen, että protestantit ja katolilai-  
set tänä päivänä voivat enenevässä määrin ymmärtää ja hyväksyä toistensa näkö-  
kulmat.<sup>278</sup> Näin hän tulee tunnustaneeksi, että DI:n aihetta koskevat oppituomiot  
saattavatkin kohdistua FC:hen.

Mikä siis on se kaanonin 12 todellinen tähtäyspiste, johon Lane ohimennen  
viittaa? OC:n mukaan kaanon 12 tuomitsee nimenomaan sen, mikä on keskeisintä  
luterilaisessa määritelmässä uskosta, usko luottamuksena (*fiducia*). Yritys luterilai-  
sen usko-käsityksen ja *fides charitate formatan* samaistamisesta on OC:n ja Mal-  
loyn mukaan kestävä, koska luterilaisuudessa vanhurskauttava usko erotetaan  
aina selkeästi rakkaudesta. Malloyn mukaan luterilainen käsitys uskosta voidaan  
samastaa katoliseen käsitykseen uskosta ja toivosta, mutta ei uskoon, toivoon ja  
rakkauteen. Ero perustuu luvussa kolme todettuun eroon vanhurskauden olemuk-  
sessa. Luterilaisessa käsityksessä ihmisen vanhurskaus on luettua, mutta katolisessa  
käsityksessä vanhurskaus merkitsee vuodatettua rakkauden lahjaa, joka tekee kas-  
tetusta Jumalalle mieluisan ja jota vanhurskas voi lisätä hyvillä teoillaan.<sup>279</sup> Seu-  
raava FC:n kohta tähdentää, kuinka keskeisestä eroavaisuudesta on kyse:

Profeetat ja apostolit eivät uskonvanhurskaudesta puhuessaan käytä sanoja "van-  
hurskauttaa" ja "tulla vanhurskautetuksi" merkityksessä 'julistaa vapaaksi synnistä'  
ja 'saada synnit anteeksi' vaan tarkoittaa sellaista tosiasiallista vanhurskaaksi teke-  
mistä, jossa Pyhä Henki vuodattaa ihmiseen rakkauden ja hyveitä ja nämä saavat  
aikaan tekoja.<sup>280</sup>

---

<sup>277</sup> Lane 2002, 177—178.

<sup>278</sup> Lane 2002, 179—181, 183—185.

<sup>279</sup> OC 1991, 40—41; Malloy 2005, 242—247.

<sup>280</sup> FC SD III, 62: "Quod in prophetarum et apostolorum dictis (ubi de iustitia fidei agitur) vocab-  
ula iustificare et iustificari non significant a peccatis absolvere et remissionem peccatorum conse-  
qui, sed propter infusam (per spiritum sanctum) caritatem, virtutes et opera, quae inde promamant,  
re ipsa et revera iustos effici."

Preus korostaa edelleen, että lausueessaan kaanonin 12, Trenton kirkolliskokous ymmärsi tarkalleen luterilaisen määritelmän uskolle. Trenton isät sen sijaan pitäytyivät vanhan skolastisen mallin mukaan vanhurskauttavan uskon määrittelemisessä vuodatetuksi hyveeksi, ”joka yhdessä toivon ja rakkauden kanssa muodostaa vanhurskauttamisprosessin alun.” Kaanonissa 12 ei näin ollen ollut kyse väärinymmärryksestä, vaan erimielisyydestä.<sup>281</sup>

Johtopäätökset kaanonin 9 suhteen seuraavat vahvasti siitä, mitä edellä on sanottu. OC käsittelee perustellusti kaanonin 9 yhdessä vapaata tahtoa käsittelevän kaanonin 4 kanssa, koska kaanon 9 asettaa pelkän uskon (*sola fide*) vastakkain ihmisen tahdon ja myötävaikutuksen kanssa. Näin ollen kaanonin 9 katsotaan kohdistuvan FC:hen yhtä lailla kuin kaanonin 4, riippumatta siitä, oletetaanko, että DI käsittelee tässä uskoa vain totena pitämisenä, eikä omakohtaisena luottamuksena, kuten FC, koska kaanon 9 vaatii uskon lisäksi ihmisen myötävaikutusta, minkä myötävaikutuksen mahdollisuuden FC torjuu kokonaan, kuten edellisissä alaluvuissa on selvitetty.<sup>282</sup> Preusin mukaan DI osoittaa sekä positiivisessa opin muotoilussa, että kaanonissa 9 luterilaisen *sola fide* -opin yhteensopimattomuuden roomalaiskatoliseen oppiin rakkauden muovaamasta uskosta (*fides charitate formata*).<sup>283</sup> Koska kaanonissa 9 vaaditaan ihmiseltä valmistautumista vanhurskauttamiseen, väitteet osapuolten erilaisesta uskokäsityksestä ei riitä osoittamaan kaanonin kohdeettomaksi.

Yhteenvetona todetaan, että oppituomioissa uskon ja rakkauden roolista vanhurskauttamisessa FC ja DI tuomitsevat toisensa. Ero seuraa suoraan eriävästä käsityksestä vanhurskauttamisen muutosyissä.

#### **4.4. Ratkaisuyritys: Voiko DI:n ”myötävaikuttaja” olla FC:n näkökulmasta vanhurskas?**

Tässä alaluvussa esitän yhden mahdollisen ratkaisuyrityksen aikaisempien alalukujen ristiriitaan. Nimittäin YJ:ta analysoidessaan Jukka Thurén nostaa esille, että kohdissa 20 ja 21 näyttää ensinäkemältä olevan ylitsepääsemätön ristiriita: katolisen korostuksen mukaan armon vaikutuksesta ihminen voi myötävaikuttaa vanhurskauttamiseen valmistautumisessa ja sen vastaanottamisessa kun taas luterilaisen ko-

---

<sup>281</sup> OC 1991, 40—41; Preus 1996, 193—194. Myös McGrathin (1998, 260) mukaan Trenton isät halusivat torjua uskon ymmärtämisen luottamuksena (*fiducia*).

<sup>282</sup> OC 1991, 36—37.

<sup>283</sup> Preus 1996, 208—209.

rostuksen mukaan ihminen on kyvytön myötävaikuttamaan ja vain vastustaa Jumalaa. YJ:ssa katolinen osapuoli liittää vanhurskauttamisen yksiselitteisesti kasteeseen. Luterilainen osapuoli ei tätä sinänsä kiistä, mutta painottaa ihmisen tulevan vanhurskaaksi heti kun Jumalan Sana synnyttää hänessä uskon – siis jo ennen kastettakin.<sup>284</sup>

Näkemysero selittyy ainakin osittain sillä, että katoliset eivät halua luopua kasteen ja vanhurskauttamisen yhteydestä eivätkä luterilaiset taas uskon ja vanhurskauttamisen yhteydestä. Osapuolet voivat siis nähdä aikuisena uskoon tulleen kääntymyksessä samankaltaiset vaiheet, mutta sijoittavat vanhurskauttamisen eri kohtiin. Katolisen näkemyksen mukaan aikuisena uskoon tullut myötävaikuttaa, kunnes hänet kasteessa vanhurskautetaan. Luterilaisen näkemyksen mukaan taas epävanhurskas vastustaa Jumalaa, mutta heti uskon synnyttyä ihminen on vanhurskas. Näin ollen näkemysero tiivistyy ihmisen tilaan uskon syntymisen ja kasteen välillä. Vaikka katolinen puoli ei vielä katso ihmistä vanhurskaaksi, se ei selvästikään tarkoita samaa kuin luterilainen korostus puhuessaan epävanhurkaasta, Jumalaa vastustavasta ihmisestä.<sup>285</sup>

Olisiko kiista mahdollista ratkaista niin, että tulkittaisiin erilaisesta käsitteiden käytöstä huolimatta osapuolten käsittävän ihmisen tilan suhteessa Jumalaan samalla tavoin. Voidaanko katsoa että luterilaisen näkemyksen mukaan uskosta vanhurskaaksi tullut ihminen vastaa katolisessa näkemyksessä kasteeseen valmistautuvaa ihmistä? Seuraavaksi katsotaan, voidaanko Thurénin YJ:sta esiinnostamat erot havaita DI:n ja FC:n välillä, ja löytyykö edellä esitettyihin kysymyksiin ratkaisuja.

DI 6:n mukaan valmistautuminen vanhurskauttamiseen alkaa – nähtiin tämä valmistautuminen sitten ansiolliseksi tai ei – kun ihminen Jumalan armon herättämänä tulee kuulemisesta uskoon ja alkaa myötävaikuttaa armon kanssa. DI:n mukaan vanhurskauttaminen tapahtuu kasteessa, eikä se yleensä katso uskovaa vanhurskaaksi ennen kastetta.<sup>286</sup> DI 4 kuitenkin jättää mahdolliseksi, että Jumala voi poikkeustapauksessa vanhurskauttaa aikuisen käännynnäisen ilman kastettakin, jos kastetta ei ole voitu suorittaa: ”[Vanhurskauttaminen ei] voi tapahtua ilman uudetsyntymisen pesua tai ainakin siihen kohdistuvaa halua.”<sup>287</sup>

FC III painottaa toistuvasti että vanhurskaus luetaan ihmiselle yksin uskon kautta, joka syntyy Sanan ja sakramenttien vaikutuksesta. Sen sijaan FC ei tarkasti

---

<sup>284</sup> Thurén 1997, 103.

<sup>285</sup> Thurén 1997, 103—104.

<sup>286</sup> DI 5—7.

<sup>287</sup> DI 4: “sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest”

määrittele Sanan, kasteen, uskon ja vanhurskauttamisen välisiä suhteita. FC:ssa tärkeintä on uskon ja vanhurskauden vahva yhteenliittäminen. Kasteen ja vanhurskauttamisen yhteyteen viitataan vain muutamaa otteeseen. ”Jumala on Pyhän Hengensä kautta kasteessa sytyttänyt ja vaikuttanut oikean uskon.”<sup>288</sup> ”Pyhä Henki tuo meille tämän vanhurskauden evankeliumissa ja sakramenteissa.”<sup>289</sup> Siitä huolimatta, että FC ei erikseen käsittele aikuisena uskoon tulleen tilaa ennen kastetta, voidaan monista FC:n uskonvanhurskautta käsittelevistä lauseista tehdä johtopäätös, että uskova on vanhurskas jo ennen kastetta uskonsa perusteella: ”Me uskomme, opetamme ja tunnustamme, että usko on ainoa keino ja väline, jolla tartumme Kristukseen ja Kristuksessa siihen ”vanhurskauteen, joka kelpaa Jumalalle”. ”<sup>290</sup>

Siinä, missä FC katsoo, että ennen vanhurskauttamista ihminen ei saa aikaan mitään hengellistä hyvää, vaan ainoastaan syntiä,<sup>291</sup> DI taas pitää edeltäkävystä armosta seuraavia, vanhurskauttamista edeltäviä tekoja joko ansiollisina sopivuusansion nojalla (*meritum de congruo*) tai vähintäänkin hyvinä ja ei-synnillisinä.<sup>292</sup>

Mutta jos katsotaankin DI:n käsittelevän FC:n näkökulmasta uskovan eli jo vanhurskaaksi tulleen tekoja käsitellessään vanhurskauttamiseen valmistautuvan ihmisen tekoja, on tarkasteltava, miten FC suhtautuu uskovan tekojen ansiollisuuteen ja ei-synnillisyyteen.

FC IV:n mukaan oikea usko tuottaa väistämättä hyviä tekoja.<sup>293</sup> Siis FC:nkin mukaan aikuisena uskosta vanhurskaaksi tulleen on mahdollista tehdä hyvää jo ennen kastetta. Sen sijaan kastetta edeltävien tekojen ansiollisuus tulee jossain määrin mahdottomaksi kysymykseksi vastata, koska FC:n ja DI:n konseptit eroavat siinä määrin. Eihän FC voi vastata, kuinka jo vanhurskaan rakkaus ansaitsee vanhurskauden, joka hänellä jo on Jumalan edessä.

DI ja FC opettavat siis yhdessä että aikuinen voi tulla uskoon ennen kastetta, että hän voi tehdä hyviä tekoja heti uskoontulonsa jälkeen jo ennen kastetta ja että hänet tulee kastaa. Esitellylle lähentymisy yritykselle on kuitenkin ainakin kolme haastetta.

---

<sup>288</sup> FC SD II, 16.

<sup>289</sup> FC SD III, 16.

<sup>290</sup> FC Ep. III, 5.

<sup>291</sup> FC SD I, 25.

<sup>292</sup> Katso tutkielman luku 4.2.

<sup>293</sup> FC IV.

Ensinnäkin, mikä on ihmisen rooli vanhurskauttavan uskon / vanhurskauteen valmistavan uskon syntymisessä? Kuten luvussa 4.1 on todettu, DI vaatii kääntymyksessä ihmisen vapaalta tahdolta sellaista ratkaisua, johon FC:n mukaan tahto on kykenemätön. Molempien mukaan usko syntyy Jumalan aloitteesta, mutta DI:n mukaan ihmisen myötävaikutusta tarvitaan uskon syntymisessä.

Toiseksi, voidaanko DI 6:ssa kuvattu usko, jota pidetään vanhurskauttamiseen valmistautumisen alkuna, samastaa FC:n käsitykseen vanhurskauttavasta uskosta? Edellisen alaluvun perusteella FC:n ja DI:n käsitystä uskosta ei voida samastaa. DI:ssa uskolla tarkoitetaan joko historiallista uskoa (*fides informata*) tai rakkauden muovaamaa uskoa (*fides charitate formata*), kun taas FC:ssa uskolla tarkoitetaan luottamusta (*fiducia*) syntien anteeksiantoon.

Kolmanneksi, erilaisten usko-käsitysten kanssa vahvasti yhteen liittyy se, että myös vanhurskauttaminen merkitsee osapuolille eri asiaa, kuten tutkielman luvussa 3 on todettu. Jos DI:ssa vanhurskauttaminen on olemuksellista ja FC:ssa luettua, tässä kohdassa mahdollisesti saavutettava lähentyminen jättäisi vielä suuria ratkaisemattomia kysymyksiä osapuolten välille.

Lopulta joudutaan palaamaan vielä siihen, mistä aloitettiin. DI ei pidä vanhurskauttamiseen valmistautuvaa ihmistä vanhurskaana ennen kastetta, ja FC taas pitää ihmistä vanhurskaana heti uskon synnyttyä, jolloin ratkaisuyritykset jäävät arvailun varaan.

## 5. Elämä vanhurskautettuna eli toinen vanhurskauttaminen

Tässä luvussa tarkastellaan oppituomioita, jotka liittyvät vanhurskautetun elämään ensimmäisen vanhurskauttamisen jälkeen. Ensimmäisessä alaluvussa analysoidaan vanhurskautetun syntisyyttä ja käskyjen noudattamisen mahdollisuutta, toisessa vanhurskautetun hyvien tekojen merkitystä ja ansiollisuutta, kolmannessa pelastusvarmuutta.

### 5.1. Vanhurskautetun syntisyys ja mahdollisuus käskyjen noudattamiseen

Tässä alaluvussa analysoidaan vanhurskautetun syntisyyttä ja mahdollisuutta elää Jumalan käskyjen mukaan, missä näyttää olevan selkeä ero FC:n ja DI:n välillä. Otan ensimmäiseksi lainauksen Trenton dekreetistä perisyynnistä, jota seuraa DI:sta aiheeseen liittyvä kaanon 18.

Jos joku kieltää sen, että kasteessa annetun Herramme Jeesuksen Kristuksen armon kautta perisyynnin syyllisyys annetaan anteeksi tai myös väittää, ettei kaikkea sitä, mikä kuuluu synnin todelliseen ja varsinaiseen olemukseen, oteta pois, vaan ainoastaan silotellaan, tai että sitä ei lueta syyksi: hän olkoon erotettu. - - Kastettuihinkin jää himo ja sytykettä sen [synnin] liekeille, mutta ne on jätetty kannustamaan ihmistä kilvoitteluun eivätkä ne kykene vahingoittamaan niitä, jotka eivät niihin suostu vaan miehuullisesti Jeesuksen Kristuksen armon avulla taistelevat niitä vastaan. Sillä vain se, joka kilpailee sääntöjen mukaisesti, seppelöidään. Tästä himosta, jota Apostoli joskus nimittää synniksi, pyhä synodi selittää, ettei katolinen kirkko ole koskaan ymmärtänyt tätä syntiä siten, että himo uudestisyntyneissä olisi todellinen ja varsinainen synti, vaan että tämä himo on synnistä peräisin ja taivuttaa ihmistä syntiin. Jos joku ajattelee päinvastoin: hän olkoon erotettu.<sup>294</sup>

Jos joku sanoo, että Jumalan käskyt ovat vanhurskautetullekin ja armon alla elävälle ihmiselle mahdottomat noudattaa: hän olkoon erotettu.<sup>295</sup>

---

<sup>294</sup> DP 5: ”Si quis per Iesu Christi domini nostri gratiam, quae in baptisate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari: anathema sit. - - Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus faterur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet. Quinimmo *qui legitime certaverit, coronabitur*. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit: a. s.”

<sup>295</sup> DI kaanon 18: ”Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia: a. s.”

DP:n mukaan kastetuissa paha himo (*concupiscentia*) ei ole varsinainen synti ja edelleen DI opettaa että kastettu kykenee noudattamaan Jumalan käskyjä. Myös FC katsoo vanhurskautetun eroavan epävanhurskaasta siten, että ensimmäinen voi ”sisällisen ihmisen puolesta” yhtyä Jumalan lakiin. Kuitenkin FC opettaa että edes vanhurskautetut eivät voi elää täydellisesti Jumalan lain mukaan, vaan heissä on jäljellä ”vanha Adam”, joka saa heidät tekemään syntiä. Edelleen FC korostaa, että paha himo (*concupiscentia*) on todella syntiä.

Uudestisyntymätön ihminen vastustaa Jumalaa joka suhteessa; hän on kokonaan synnin orja. Uudestisyntynyt sitä vastoin yhtyy sisällisen ihmisen puolesta ilolla Jumalan lakiin, mutta havaitsee jäsenissään synnin lain, joka sotii hänen mielensä lakia vastaan.<sup>296</sup>

Uskovat eivät kuitenkaan tässä maailmassa uudistu täydellisesti, vaan vanha Adam pysyy heissä hautaan saakka, samoin heissä jatkuu Hengen sota lihaa vastaan. Tosin he sisällisen ihmisen puolesta ilolla yhtyvät Jumalan lakiin, mutta heidän jäsenissään oleva laki tekee vastarintaa heidän mielensä laille.<sup>297</sup>

Torjutaan ja hylätään - - Samoin se käsitys, että synnilliset, pahat himot eivät ole syntiä vaan synnin edellytyksiä tai luontoon luomisen perusteella olemuksellisesti kuuluvia ominaisuuksia.<sup>298</sup>

Analyysi aloitetaan selvittämällä seuraavat kysymykset: 1. Mitä synti ja paha himo merkitsevät osapuolten teologiassa? 2. Mitä synnille tapahtuu vanhurskauttamisessa? Vasta kun näihin kysymyksiin on vastattu, voidaan analysoida: 3. Millä tavalla käsitykset vanhurskautetun syntisyydestä poikkeavat, mistä erot johtuvat ja mitä ne merkitsevät? 4. Voiko vanhurskautettu elää ilman syntiä ja täyttää Jumalan käskyt?

---

<sup>296</sup> FC SD II, 85: ”Homo autem non renatus Deo prorsus rebellis est, et totus est servus peccati. Renatus vero delectatur lege Dei secundum interiorem hominem. Videt autem nihilominus in membris suis legem peccati, quae legi mentis repugnat.”

<sup>297</sup> FC SD VI 18: ”Cum autem credentes in hac vita non plene renoventur, sed vetus Adam ipsis usque ad extremum spiritum adhaereat, manet etiam in illis lucta inter spiritum et carnem. Quare delectantur quidem lege Dei secundum interiorem hominem, interim tamen lex illa, quae est in membris eorum, legi mentis repugnat.”

<sup>298</sup> FC SD I, 18: ”Quod pravae concupiscentiae non sint peccatum, sed conditiones quaedam aut concreatae essentiales naturae proprietates.”

Perinteisesti syntiopissa tehdään jako perisyntin ja tekosyntien välillä. Tiivistäen voidaan sanoa, että perisynti merkitsee FC:n mukaan kahta asiaa: 1. passiivista puutosta eli Jumalasuhteen katkeamista ja alkuperäisen vanhurskauden puuttumista sekä 2. aktiivista kääntymystä pahaan eli paha himoa (*concupiscentia*), johon kuuluvat sekä pahat taipumukset että teot.<sup>299</sup> Paha himo on FC:ssa olennainen osa perisyntin kuvausta: ”Nykyään, lankeemuksen jälkeen, ihmiselle periytyy synnynäinen, paha luonto ja sydämen sisäinen saastaisuus, paha himo ja taipumus.”<sup>300</sup>

Trenton perisynti- ja vanhurskauttamisdekreetit käsittelevät perisyntiä hyvin lyhyesti. Perisynti merkitsee alkuperäisen vanhurskauden puutosta ja ihmisen muuttumista ”ruumiiltaan ja sielultaan huonommaksi”.<sup>301</sup> Trenton dekreetit eivät käsittele pahan himon synnillisyyttä ennen uudestisyntymää, mutta joka tapauksessa paha himo nähdään perisyntin seurauksena. Jolkkosen mukaan uudestisyntyneiden paha himo merkitsee DI:ssa ihmisen sielun- ja ruumiin kykyjen taipumusta pahaan, mutta ei tietoista paha tekoa.<sup>302</sup>

Kuten aikaisemmin on käsitelty, vanhurskauttaminen merkitsee DI:ssa ennen kaikkea ihmisen vanhurskaaksi tekemistä. Näin ollen DP 5:n mukaan kasteessa tapahtuvassa vanhurskauttamisessa perisyntin syyllisyys annetaan anteeksi ja kaikki ”mikä kuuluu syntin todelliseen ja varsinaiseen olemukseen” otetaan pois.<sup>303</sup> Sen sijaan FC:ssa vanhurskauttaminen merkitsee ennen kaikkea vanhurskaaksi julistamista. Vanhurskauttamisessa perisynti saadaan anteeksi, mutta perisyntiä ei oteta täydellisesti pois:

Tämä peritty turmelus on niin suuri ja hirvittävä, että Jumala yksin Herran Kristuksen tähden voi peittää sen silmillään ja antaa sen anteeksi, kuten hän tekee kastetuille, uskoville ihmisille. Sen [perisyntin] vääristäminen ja turmeleminen voidaan parantaa vain yhdellä tavalla: Pyhän Hengen täytyy synnyttää ja luoda ihminen uudeksi. Tämä uudistuminen pannaan tässä elämässä vasta alulle; tulevassa elämässä se on oleva täydellinen.<sup>304</sup>

---

<sup>299</sup> Jolkkonen 1997, 363, 368.

<sup>300</sup> FC SD I, 11: ”Itaque iam post lapsus homo hereditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, internam immunditiam cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes.”

<sup>301</sup> DP 1: ”corpus et animam in deterius commutatum fuisse”

<sup>302</sup> DP 5; Jolkkonen 1997, 363, 366, 368.

<sup>303</sup> DP 5.

<sup>304</sup> FC SD I, 14: ”Hoc hereditarium malum tantum tamque horrendum est, ut nullo alio modo, nisi propter solum Christum (in hominibus baptizatis et credentibus), coram Deo contegi et condonari possit. Et quidem humana natura, quae hoc malo perversa et tota corrupta est, aliter sanari non potest, nisi ut per spiritum sanctum regeneretur et renovetur. Idque opus spiritus sancti in hac vita tantummodo in nobis inchoatur, in altera demum vita absolvetur et perficietur.”



Reformaattorit ja Trenton isät ovat yhtä mieltä siitä, että myös vanhurskautetuilla on pahoja himoja, mutta erimieltä siitä, kutsutaanko näitä pahoja himoja synniksi. Osapuolten eriävät käsitykset vanhurskautetun syntisyydestä johtuvat Lanen mukaan suoraan siitä, pidetäänkö vanhurskauttamista vanhurskaaksi lukemisena vai vanhurskaaksi tekemisenä.<sup>305</sup>

Luterilaisessa puhetavassa kaikki se, missä kristitty jää vajaaksi Jumalan lain vaatimasta täydellisestä rakkaudesta – siis myös paha himo – on syntiä.<sup>306</sup> FC:n mukaan paha himo, vaikkakin se on synti, ei ole esteenä kristityn vanhurskaudelle, samoin kuin eivät muutkaan kristityn synnit, koska hän saa ne anteeksi. Koska kristityn vanhurskaus on luettua, hän voi olla yhtä aikaa syntinen ja vanhurskas.<sup>307</sup>

Katolisen puhetavan mukaan taas kristityn syntiin kuuluu aktiivinen suostuminen pahaan tekoon. Siis paha himo ei ole varsinaisesti syntiä.<sup>308</sup> DI:n mukaan synnin olemukseen kuuluu aina se, että se erottaa ihmisen Jumalasta ja ansaitsevat kadotuksen. Paha himo ja päivittäiset pienet synnit eroavat todellisesta synnistä siten, että ne eivät heikennä kristityn vanhurskautta, eivätkä johda kadotukseen.<sup>309</sup> Kristitty ei siis voi olla samaan aikaan syntinen ja vanhurskas.

Onko ristiriita vanhurskautetun pahojen himojen synnillisyydestä siis ainoastaan terminologinen? Jolkkosen mukaan syntiopissa Tunnustuskirjojen oppi pohjautuu erityisesti Lutherin kirjoitukseen Latomusta vastaan. Siksi seuraavaksi käsitellään hieman Lutheria.<sup>310</sup> Jolkkosen mukaan Luther opettaa että ”kasteessa lahjoitettu anteeksiantamus ei tosin poista ihmisestä syntiä ontologisessa mielessä”<sup>311</sup> Edelleen Jolkkosen mukaan Luther opettaa että ei-kristityn ja kristityn synnit eroavat siten, että ensimmäiset vievät kadotukseen, jälkimmäiset ”armon synnit” ovat anteeksiannettut. Hän tekee johtopäätöksen, että ”Trenton perisyntidekreetin ajatus pahasta himosta ja synnistä, joka ei ”varsinaisessa mielessä” ole syntiä, voidaan pitkälti samastaa Lutherin käsitykseen ”armon synnistä”.”<sup>312</sup> FC opettaa tässä asiassa samoin kuin Jolkkosen tulkinnan mukaan Luther. Jolkkosen johtopäätös osapuolten välisestä harmoniasta on kuitenkin liian pitkälle menevä. Hän ei nimittäin ota huomioon, että Trenton mukaan kasteessa lahjoitettu anteeksiantamus juuri

---

<sup>305</sup> Lane 2002, 167—169.

<sup>306</sup> Jolkkonen 1997, 365—366.

<sup>307</sup> Lane 2002, 168, 171.

<sup>308</sup> Jolkkonen 1997, 365—366.

<sup>309</sup> Lane 2002, 169; Malloy 2005, 32.

<sup>310</sup> Jolkkonen 1997, 375.

<sup>311</sup> Jolkkonen 1997, 372.

<sup>312</sup> Jolkkonen 1997, 372.

poistaa synnin ontologisessa mielessä, kuten edellä on todettu. Sen sijaan FC:n mukaan näin ei tapahdu: kasteessa alkava synnin poistaminen ontologisessa mielessä on tässä elämässä vasta alulla. Siten käsitykset poikkeavat huomattavasti toisistaan, vaikka niissä onkin paljon myös yhteistä.

Jolkkonen toteaaakin että luterilaisessa ja katolisessa kannassa on tietty perusero. Jolkkosen mukaan osapuolilla on kuitenkin yksimielisyys siitä, että kristityssä vaikuttaa paha himo, joka on Jumalan tahdon vastaista, mutta joka ei voi erottaa kristittyä Jumalasta eikä saattaa häntä kadotukseen. Kuitenkin hän arvoituksellisesti lopuksi siteeraa vielä Lutherin kirjoitusta Latomusta vastaan verraten Lutherin ja Latomuksen kiistaa katolisten ja luterilaisten väliseen kiistaan. Luther toteaa, että vaikka ollaan yksimielisiä siitä, että vanhurskautetun paha himo ei johda kadotukseen, silti ”emme [ole yksimielisiä] siitä, mistä syystä se ei voi vahingoittaa. Sillä nuo toiset johtavat luonnolle sen, mikä kuuluu Jumalan armolle, ja tätä emme voi hyväksyä.” Näin Jolkkonen jättää lopulta ottamatta selvää kantaa yksimielisyyden puolesta tai sitä vastaan.<sup>313</sup>

Jos sovelletaan Lutherin eo. lausetta FC:n ja DI:n väliseen kiistaan, voidaan todeta, että sekä FC että DI antavat kunnian vanhurskauttamisessa luonnon sijasta armolle. Mutta silti samassa kohdassa vallitsee ristiriita myös FC:n ja DI:n välillä. OC:n mukaan ongelman ytimessä ei ole se, mitä sanalla *concupiscentia* tarkoitetaan, vaan erimielisyys pahan himon merkityksestä kristityn elämässä, Lutherin sanoin se ”mistä syystä se ei voi vahingoittaa”. Katolisten mukaan kastetun paha himo ei ansaitse kadotusta eikä ole siksi oikea synti. Luterilaisten mukaan taas paha himo on todellinen synti ja ansaitsee kadotuksen, mutta Kristuksen takia kristitty saa sen anteeksi.<sup>314</sup> Näin ollen näkemysero johtaa aivan vanhurskauttamisoppien ytimeen. Jos paha himo on syntiä, vanhurskauttamiseen on väistämättä kuuluttava jatkuvana tekijänä syntien anteeksianto. Jos paha himo ei ole syntiä, ensimmäisen vanhurskauttamisen jälkeen vanhurskauttamiseen ei tarvitse kuulua syntien anteeksiantoa.

Näin ollen OC:n mukaan DP:n kaanon 5 osuu luterilaiseen oppiin. Vaikka luterilaisetkin opettavat että vanhurskautettu on täysin vapaa synnistä, FC:n mukaan synnistä vapautuminen ei tarkoita sitä, että perisynti otettaisiin kokonaan pois, vaan nimenomaan sitä, että sitä ei lueta syyksi, päinvastoin kuin DI:ssa.<sup>315</sup> Samalla

---

<sup>313</sup> Jolkkonen 1997, 375—376.

<sup>314</sup> OC 1991, 26.

<sup>315</sup> FC SD I, 14; OC 1991, 34—35.

perusteella FC SD I, 18 oppituomio kohdistuu DI:n oppiin. DI käsittää armoksi ihmisessä olevan olemuksellisen vuodatetun armon, FC taas Jumalan jatkuvan anteeksiannon, siksi myös käsitys vanhurskautetun syntisyydestä ja anteeksiannon tarpeesta poikkeaa.

Edellä todetusta perusteellisesta opillisesta erosta huolimatta näyttää siltä, että DI:n dekreetissä ”pyhistä parannuksen ja viimeisen voitelun sakramenteista” kuvatun ripittäytymiskäytännön perusteella suhtautumisessa pahoihin himoihin ja lieviin synteihin osapuolten välinen ero on pienempi kristillisessä elämässä kuin opissa. Dekreetin mukaan luonnollisesti kasteen jälkeen ainoastaan kuolemansynteistä ripittäytyminen on pelastuksen kannalta välttämätöntä. Silti käsketään, että jokaisen kristityn on ripittäydyttävä ainakin kerran vuodessa ja ”lievät (veniaaliset) synnit, joiden takia meitä ei suljeta pois Jumalan armosta ja joihin me useasti lankeamme, on oikein ja terveellistä tunnustaa.”<sup>316</sup> Useista rippikäytäntöön liittyvistä eroista huolimatta on huomionarvoista, että sellaisten ”syntien” tunnustaminen, jotka eivät varsinaisesti ole syntiä, on DI:n mukaan suositeltavaa.

Tässä vaiheessa voidaan tarkastella kysymystä, voiko kristitty elää täysin Jumalan lain mukaan tekemättä lainkaan syntiä? Kuten jo edellä on todettu, FC:n vastaus on yksiselitteisesti kielteinen. Sen sijaan alaluvun alussa lainattua DI:n kaanonia 18 voidaan tulkita kahdella tavalla: joko niin, että sen mukaan vanhurskautettu voi noudattaa käskyjä jossakin määrin tai niin että hän voi noudattaa niitä täydellisesti.

Sekä OC että Pesch tulkitsevat kaanonia ensimmäisellä tavalla. Peschin mukaan kaanon 18 on selvästi osoitettu Lutheria vastaan, sillä Trenton isät pelkäsivät, että Lutherin vanhurskauttamisoppi johtaa eettiseen välinpitämättömyyteen. Kaanon 18 kohdistuu siis sellaista opetusta vastaan, että vanhurskautettu ei voisi noudattaa Jumalan käskyjä ollenkaan. Tällöin kaanon ei osu luterilaiseen oppiin, sillä luterilaistenkin mukaan vanhurskautettu voi jossain määrin täyttää Jumalan käskyjä, vaikka hän pysyykin edelleen syntisenä ja myös rikkoo käskyjä.<sup>317</sup>

Peschin ja OC:n tulkinta kaanonille 18 saa tukea myös DI:n luvusta 11 sekä kaanonista 23, joiden mukaan samaan aikaan kun on totta, että vanhurskautetut voivat pitää Jumalan käskyt, kukaan ei voi olla lankeamatta ainakin lieviin synteihin.

---

<sup>316</sup> Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis, 5: ”Nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur et in quae frequentius labimur, quanquam recte ut utiliter citraque omnem presumptionem in confessione dicantur.”

<sup>317</sup> OC 1991, 42—43, Pesch 1997, 187—188, 196.

Lievien syntien tähden vanhurskaat eivät kuitenkaan lakkaa olemasta vanhurskaita.<sup>318</sup> Kuitenkin DI 16:n mukaan vanhurskautetut voivat täyttää täydellisesti Jumalan lain.<sup>319</sup>

On uskottava, ettei vanhurskautetuilta puutu enää mitään, jotta heidän voitaisiin katsoa Jumalassa tekemiensä tekojen kautta tämän elämän olosuhteita vastaavalla tavalla täysin täyttäneen Jumalan lain vaatimukset ja todella ansainneen (jos nimittäin kuolevat armon tilassa) aikanaan saavutettavan iankaikkisen elämän.<sup>320</sup>

DI ei tarkemmin määrittele, mitä lain täyttäminen ”tämän elämän olosuhteita vastaavalla tavalla”, merkitsee. Joka tapauksessa käsitys, että vanhurskaat voivat täyttää täydellisesti Jumalan lain liittyy johdonmukaisesti Trenton dekreettien käsitykseen vanhurskautetun syntisyydestä. Koska vanhurskautettu ei ole syntinen, hän voi armossa täyttää Jumalan lain. Tämä johtaa luonnollisesti kysymyksiin hyvien tekojen merkityksestä ja ansiollisuudesta, joita käsitellään seuraavassa alaluvussa. OC painottaa, että DI 16:n opetus vanhurskaitten mahdollisuudesta noudattaa käskyjä täydellisesti on selkeästi ristiriidassa FC:n kanssa.<sup>321</sup>

Yhteenvetona todetaan, että mikäli myös kaanonin 18 tulkitaan kiroavan ne, jotka kieltävät, että vanhurskautettu voi pitää käskyt täydellisesti, se osuu FC:hen. Riippumatta kaanonin 18 tulkinnasta FC ja DI tuomitsevat yksiselitteisesti toisensa kysymyksessä, voiko kristitty noudattaa Jumalan lakia täydellisesti. Samoin ne tuomitsevat toisensa kysymyksessä vanhurskautetun syntisyydestä. Molemmat ristiriidat johtuvat perustavasta erosta vanhurskauttamisen muotosyissä.

## **5.2. Vanhurskautetun hyvien tekojen merkitys**

Kuten aiemmin todettu, yksi Trenton konsiilin neljästä päätarkoituksesta vanhurskauttamisoppia käsiteltäessä oli hyvien tekojen välttämättömyyden puolustaminen.<sup>322</sup> Tässä alaluvussa analysoidaan vanhurskautettujen hyvien tekojen merkitystä. Ensiksi katsotaan, kuinka vanhurskautetut säilyttävät vanhurskautensa tai lisäävät sitä, ja sitten, mikä on vanhurskautetun hyvien tekojen merkitys pelastuksen

---

<sup>318</sup> DI 11, DI kaanon 23.

<sup>319</sup> Malloy 2005, 34.

<sup>320</sup> DI 16: ”nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse et vitam aeternam suo, etiam tempore (si tamen in gratia decesserint) cosequendam vere promeruisse censeantur.”

<sup>321</sup> OC 1991, 52—53.

<sup>322</sup> Pesch 1997, 181.

kannalta. DI tuomitsee kaanonissa 24 opetuksen, jonka mukaan vastaanotettu vanhurskaus ei säily ja lisäännä hyvien tekojen kautta sekä sen että hyvät teot ovat vain vanhurskauden hedelmä.<sup>323</sup>

Jos joku sanoo, että hyvillä teoilla ei ole vaikutusta vastaanotetun vanhurskauden säilymiselle ja vieläpä lisääntymiselle Jumalan edessä, vaan että nämä teot ovat yksinomaan vastaanotetun vanhurskauttamisen hedelmiä ja merkkejä, mutta eivät samalla sen lisääntymisen syitä: hän olkoon erotettu.<sup>324</sup>

Kuten aikaisemmin on analysoitu, FC:n mukaan hyvillä teoilla ei ole vähäisintäkään merkitystä vanhurskauden saamisessa. FC:n mukaan niillä ei ole merkitystä myöskään vanhurskauden säilyttämisessä, vaan ne ovat vain uskon hedelmiä<sup>325</sup> ja todisteita siitä.<sup>326</sup> Vanhurskaus ja pelastus säilytetään yksin uskolla. FC SD IV lausuu eksplisiittisesti oppituomion DI:n opille pelastuksen säilyttämisestä hyviä tekoja tekemällä.

Me uskomme, opetamme ja tunnustamme vielä, että uskoa ja autuutta eivät meissä säilytä teot vaan ainoastaan Jumalan Henki uskon kautta. Hyvät teot ovat todisteina siitä, että Henki on läsnä ja asuu meissä.<sup>327</sup>

Jumalan sanan perusteella on siis ilmeistä, että usko on varsinainen ja ainoa keino ottaa vastaan vanhurskaus ja pelastus; yksin uskon avulla Jumala ne myös oimamme säilyttää. On siis täydellä syyllä hylättävä sekä Trenton kirkolliskokouksen päätökset että kaikki muutkin samanlaiset mielenilmaukset, joiden mukaan me säilytämme pelastuksen hyviä tekoja tekemällä tai ainakin osaksi säilytämme ja pidämme omanamme kerran saamamme uskonvanhurskauden tai uskon itsensä.<sup>328</sup>

---

<sup>323</sup> Gassmann & Hendrix 2005, 204.

<sup>324</sup> DI kaanon 24.

<sup>325</sup> FC SD IV, 1, 9.

<sup>326</sup> FC Ep. IV, 15.

<sup>327</sup> FC Ep. IV, 15: “Credimus praeterea, docemus et confitemur fidem et salutem in nobis conservari aut retineri non per opera, sed tantum per spiritum Dei et per fidem (qua scilicet salis custoditur), bona autem opera testimonia esse, quod spiritus sanctus praesens sit atque in nobis habitet.”

<sup>328</sup> FC SD IV, 35: “Cum igitur ex sacrarum litterarum testimoniis manifestum sit, quod fides proprium et unicum illud medium sit, quo iustitia et salus non modo apprehenduntur, verum etiam a Deo conservantur: merito reiciendum est Tridentinae synodi decretum (et si quid alibi in eam sententiam fuit propositum), quod videlicet bona nostra opera salutem conservent, aut quod apprehensa fidei iustitia aut fides ipsa per nostra opera vel ex toto vel saltem ex parte retineantur ac conserventur.”

Beisserin mukaan FC:n oppituomio viittaa oletettavasti edellä lainattuun DI:n kaanoniin 24 sekä kaanoniin 32, joka tuomitsee hyvien tekojen ansiollisuuden kieltämisen. Kirjaimellisesti tulkittuna DI ja FC tuomitsevat toinen toisensa. Kuitenkin molempien asiakirjojen mukaan kristityt voivat kasvaa hyvän tekemisessä. Siksi Beisserin mukaan on tutkittava, mikä on kaanonissa 24 painotettujen hyvien tekojen ja vanhurskauden lisääntymisen merkitys pelastuksen kannalta.<sup>329</sup>

Jotta kysymykseen voidaan vastata, on huomioitava DI:n ja FC:n eriävät käsitykset vanhurskauttamisen ja pyhityksen suhteesta. Siinä, missä FC tekee selkeän eron näiden välille, DI ei erottele elementtejä toisistaan. Katolinen käsitys vanhurskauttamisesta sulkee sisäänsä luterilaiset käsitykset sekä vanhurskauttamisesta että pyhityksestä. Näin ollen McGrath ja Lane katsovat näkemyseron vanhurskauden lisääntymisestä johtuvan pitkälti erilaisesta käsitteenmäärittelystä. Lane toteaa, että liian monet pitävät DI:ta ja protestanttisia vanhurskauttamisoppeja yhteensopimattomina, vain siksi koska ensimmäisessä korostuu vanhurskaaksi tekeminen ja jälkimmäisissä vanhurskaaksi julistaminen. Lanen mukaan erilaisuus ei ole sama kuin yhteensopimattomuus. Päinvastoin osapuolten erilaisesta termien käytöstä johtuen toisensa poissulkevilta näyttävät kannat saattavat olla yhteensopivia. Se, mitä DI kutsuu vanhurskauden lisääntymiseksi, tarkoittaa McGrathin mukaan samaa kuin protestanttien kielenkäytössä kasvu pyhityksessä.<sup>330</sup>

On totta, että myös FC:n mukaan kristitty voi ja hänen tulee teoillaan pyhittyä. Mutta kuten tutkielman luvussa kolme todettiin, vanhurskauttamisen ja pyhityksen erottaminen on elintärkeä osa FC:n oppia, koska FC:n mukaan kristityn pyhitys ei muodosta minkäänlaista osaa hänen pelastumisestaan. FC:n mukaan pelastuksen kannalta konstitutiivista on ainoastaan uskovalle luettu Kristuksen vanhurskaus. Sen sijaan DI:n mukaan pelastusta konstituoivat vuodatettu armo, jonka varassa kristitty myös tekee hyviä tekoja.<sup>331</sup>

Näin ollen OC:n on oikeassa todetessaan, että kaanon 24 osuu FC:n oppiin, sillä FC:n näkemyksen mukaan täydellinen luettu vanhurskaus ei voi kasvaa eikä sitä säilytetä hyvillä teoilla, vaan ainoastaan uskolla. FC opettaa täsmälleen käsitystä, jonka DI tuomitsee: hyvät teot ovat vain vastaanotetun vanhurskauden hedel-

---

<sup>329</sup> Beisser 1997, 160.

<sup>330</sup> McGrath (1998, 271) vertaa katolista ja reformoitua käsitystä, mutta ajatusta voidaan soveltaa myös katolilaisten ja protestanttien välillä; Lane 2002, 74—75, 153—155.

<sup>331</sup> Katso tutkielman luku 3.

miä. Jos verrataan kaanon 24 FC:n oppiin pyhityksestä, eli ”alulla olevasta vanhurskaudesta”<sup>332</sup>, voidaan asiakirjojen välillä löytää selkeä yhtymäkohta. FC:n mukaan alulla oleva vanhurskaus koostuu hyvistä teoista ja siinä voi tapahtua kasvua. Oppituomiot eivät kuitenkaan tyhjene erilaiseen kielenkäyttöön, sillä DI:n mukaan tämä lisääntyvä vanhurskaus vaikuttaa Jumalan tuomiolla, mutta FC:n mukaan ei.<sup>333</sup> Siis FC:n lausuma, jossa tuomitaan ”Trenton kirkolliskokouksen päätökset” ja DI:n kaanon 24 ovat ristiriidassa.<sup>334</sup> FC:n ja DI:n eroavuus hyvien tekojen merkityksen määrittelyssä seuraa johdonmukaisesti vanhurskauttamiskäsityksen perustavasta erosta. DI:n pitäessä vanhurskauttamisen muutosyynä ihmiseen vuodatettua vanhurskautta, se sisällyttää vanhurskauttamiseen sen uudistuksen, jonka FC sulkee vanhurskauden ulkopuolelle pyhityksen kategoriaan kuuluvaksi.

Edellä on todettu perustava ero vanhurskauden lisääntymisen mahdollisuudessa ja sen merkityksessä pelastuksen kannalta. Seuraavaksi analysoidaan tarkemmin vanhurskauttamista seuraavien tekojen ansiollisuutta. Koska tutkielman aiheena on vanhurskauttaminen, analyysissä ohitetaan kysymys siitä, ovatko ensimmäistä vanhurskauttamista seuraavat teot ansiollisia jossakin muussa mielessä kuin ikuisen elämän ansaitsemisen kannalta. Analyysi kytkeytyy vahvasti siihen, mitä edellä on todettu vanhurskautetun syntisyydestä ja vanhurskauden säilyttämisestä.

DI:ssa aiheeseen liittyy erityisesti luku 16 ”Vanhurskauttamisen hedelmästä eli hyvien tekojen ansiosta ja itse tämän ansion luonteesta”, sekä kaanonit 26 ja 32. Kaanonin 26 mukaan vanhurskautetun tulee hyvien tekojensa vuoksi odottaa iankaikkista palkkiota, jota ei tarkemmin määritellä. Kaanonin 32 mukaan vanhurskautetun hyvät teot ansaitsevat iankaikkisen elämän. Eriävät opetukset tuomitaan.

Jos joku sanoo, ettei vanhurskaiden tule Jumalassa tekemiensä hyvien tekojen vuoksi odottaa tai toivoa Jumalalta hänen laupeutensa ja Jeesuksen Kristuksen ansion tähden iankaikkista palkkiota, mikäli he hyvän tekemisessään ja Jumalan käskyjen täyttämises­sänsä pysyvät kestävinä loppuun saakka: hän olkoon erotettu.<sup>335</sup>

Jos joku sanoo, että vanhurskautetun ihmisen hyvät teot ovat sillä tavoin Jumalan lahjoja, että ne eivät samalla kertaa ole tämän vanhurskautetun hyviä ansioita, tai sanoo, ettei vanhurskautettu Jumalan armolle ja Jeesuksen Kristuksen ansiolle (jonka

---

<sup>332</sup> FC SD III, 32: ”inchoatam iustitiam”

<sup>333</sup> OC 1991, 45.

<sup>334</sup> OC 1991, 55; Malloy 2005, 46—47.

<sup>335</sup> DI kaanon 26: ”Si quis dixerit, iustus non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Iesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint: a. s.”

Kristuksen ruumiin elävä jäsen hän on) rakentuvien hyvien tekojen kautta todellisesti ansaitse osalleen tiulleen armon lisääntymistä, iankaikkista elämää ja itse tämän iankaikkisen elämän saavuttamista (mikäli hän kuolee armon tilassa) ja vieläpä kirkkauden lisääntymistä: hän olkoon erotettu.<sup>336</sup>

FC:n mukaan sen sijaan pelastus omistetaan ja säilytetään ainoastaan uskon kautta.<sup>337</sup> FC tuomitsee opin, että vanhurskautetut voisivat ansaita iankaikkisen elämän Jumalan lain täyttämisen kautta.

Nyt voidaan myös väärä oppi ja harha tunnistaa, paljastaa, kumota ja hylätä. Sellaisia oppeja ovat: - - Paavien ja munkkien opit, joiden mukaan ihminen uudestisyntymisen jälkeen kykenee jo tämän elämän aikana täysin täyttämään Jumalan lain, on tämän laintäyttämisen perusteella vanhurskas Jumalan silmissä ja ansaitsee iankaikkisen elämän.<sup>338</sup>

Vaikka DI ja FC kirjaimellisesti tulkittuna tuomitsevat toisensa, niiden käsitteiden käyttö poikkeaa selkeästi. FC pitää armoa ja ansiota toistensa vastakohtina, mutta DI ei. FC:ssa ansio-opin on nähty rajoittavan Jumalan armoa, DI:ssa taas sen on nähty painottavan Jumalan ihmisessä aikaansaaman uudistuksen todellisuutta.<sup>339</sup> Voidaanko siis tulkita niin, että jos molemmat osapuolet antavat pelastuksesta kunnian Jumalalle, ero on vain terminologinen?

Peschin mukaan luterilainen puoli katsoo ansio-käsitettä käytännöllisestä perspektiivistä ajatellen ansion tarkoittavan että Jumala on pakotettu maksamaan palkka hyvistä töistä. DI sen sijaan tarkoittaa ikuisen elämän ansaitsemisella armonpalkkaa: elämä armossa johtaa taivaaseen pääsyyn, mitä voidaan kutsua ansioksi tai palkkioksi. Kaanonissa 26 kehoitetaan ”odottamaan ja toivomaan palkkiota”, ei vaatimaan sitä. Myös kaanonissa 32 korostuu, että vain elävä suhde Kristuksen kanssa tekee ansiot mahdollisiksi.<sup>340</sup> Edelleen DI 16 painottaa: ”Älköön kris-

---

<sup>336</sup> DI kaanon 32: ”Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Chriti meritum (cuius vivum membrum est) fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: a. s.”

<sup>337</sup> FC SD IV, 35.

<sup>338</sup> FC SD II, 79: “Item pontificum et monachorum doctrina, quod homo, postquam regeneratus est, legem Dei in hac vita perfecte implere possit et quod per hanc impletionem legis coram Deo iustificetur et vitam aeternam promereatur.”

<sup>339</sup> Peter 1985, 227—228; Pesch 1997, 189—190; Malloy 2005, 35.

<sup>340</sup> Pesch 1997, 189—190.



titty ihminen kuitenkaan panko luottamustaan ja kerskaustaan itseensä vaan Jumalaan, jonka hyvyys kaikkia ihmisiä kohtaan on niin suuri, että hän haluaa omien lahjojensa olevan ihmisten ansioita.”<sup>341</sup> DI:n mukaan armossa tehdyt teot ovat samanaikaisesti Jumalan lahjoja ja kristityn ansioita.

Peschin mukaan DI:n opettaessa vanhurskautettujen ansioista, kyse on ansaitsemisesta väljässä merkityksessä, mikä ei ole ristiriidassa Lutherin kanssa. Molemmat osapuolet torjuvat ajatuksen, että vanhurskautettu voisi hyvien tekojensa perusteella vaatia Jumalalta palkkiota. Myös Peter korostaa että DI:n ansio-oppi ei perustu optimistiseen antropologiaan, vaan syvään kristologiaan. Vanhurskaiden yhteys Kristukseen saa heidät tekemään ansiollisia tekoja. DI:n vanhurskauttamisopissa ikuisen elämän ansaitsemisen kieltäminen merkitsisi ihmisissä toimivan Kristuksen voiman väheksymistä. Se, että vanhurskaat voivat ansaita iankaikkisen elämän, ei Malloyn mukaan riistä Jumalan kunniaa, vaan julistaa hänen voimaansa.<sup>342</sup> Peschin mukaan oppituomiot tyhjenevät erilaiseen kielenkäyttöön.<sup>343</sup> Myös OC toteaa, että jos palkkiolla ei kaanonissa 26 tarkoiteta kirjaimellisesti jotakin ansaittua vaan armon täydellistä voittoa, jonka Jumala antaa omilleen, kun nämä loppuun asti kestävät uskonvanhurskaudessa, silloin luterilaiset voivat hyväksyä puheen iankaikkisesta palkkiosta. Kristityn päämäärää, pelastusta, voidaan kutsua taivaalliseksi palkinnoksi. OC:n mukaan on kuitenkin kyseenalaista, voidaanko kaanonin 26 tulkita tällä tavalla.<sup>344</sup>

Erityisesti Pesch löytää yhteyden Lutherin ja DI:n välille tulkitsemalla kumpaakin suurpiirteisesti. Yhteiseksi tekijäksi löytyy armon välttämättömyys ja ihmisen mahdottomuus vaatia Jumalalta palkkaa. Seuraavaksi syvennyttään tarkemmin, mitä DI:ssa tarkoitetaan ikuisen elämän ansaitsemisella ja onko se sopuoinnussa FC:n kanssa.

Vanhurskauttamista edeltäviä tekoja käsiteltäessä ansio jaettiin kahteen tyyppiin: vastaavuusansioon (*meritum de condigno*) ja sopivuusansioon (*meritum de congruo*) Peschin väite, että DI opettaa ansaitsemisesta vain väljässä merkityksessä johtaa kysymykseen, katsotaanko DI:ssa ikuinen elämä ansaittavan vastaavuusansion vai sopivuusansion nojalla. Peterin mukaan DI ei vastaa kysymykseen, koska

---

<sup>341</sup> DI 16: “Absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel gloriatur et non in Domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona.”

<sup>342</sup> Peter 1985, 227—228; Pesch 1997, 190; Malloy 2005, 35.

<sup>343</sup> Pesch 1997, 190.

<sup>344</sup> OC 1991, 47.

skolastista terminologiaa haluttiin välttää. Edellä lainattujen DI:n kohtien perusteella Lane pitää sopivuusansiota parempana tulkintana, mutta myös vastaavuusansio on hänen mukaansa mahdollinen.<sup>345</sup> Vastausta täytyy siis hakea muualta.

Voidaan kysyä, mihin puhetapa ikuisen elämän ansaitsemisesta DI:ssa ja sen torjuminen FC:ssa pohjimmiltaan perustuvat. Malloy perustellusti liittää eroavaisuuden eri käsityksiin vanhurskauden muutosyystä. Hänen mukaansa ikuisen elämän ansaitseminen ja uskonvanhurskaus ovat sovittamattomasti ristiriidassa. DI:n väite, että vanhurskaat todella ansaitsevat iankaikkisen elämän täytyy Malloyn mukaan ymmärtää niin, heille ei tarvitse enää lukea Kristuksen vanhurskautta. Kuten aiemmin on todettu, vanhurskaat voivat armossa noudattaa Jumalan käskyjä täydellisesti, jolloin pelastus on sekä armosta saatu että ansaittu.<sup>346</sup> FC:n mukaan taas kukaan ei voi noudattaa käskyjä täydellisesti, eikä ansaita ikuista elämää. FC:n näkökulmasta ikuinen elämä saadaan joko armosta – millä tarkoitetaan syntiselle luettua vanhurskautta – tai ansiosta. Edes armossa tehdyt ansiot eivät ansaitse ikuista elämää, koska ne eivät täytä täydellisesti Jumalan lakia. Malloyn mukaan DI:n ja FC:n välistä eroa ei voida selittää pois. Ensimmäisen mukaan vanhurskaat täyttävät lain ja ansaitsevat ikuisen elämän, jälkimmäisen mukaan kukaan ei voi täyttää Jumalan lakia, tai ansaitse ikuista elämää.<sup>347</sup>

OC:n mukaan DI:n ansio-oppi merkitsee, että kristitty on vastuussa siitä, että hän armossa tehtyjen hyvien tekojensa kautta takaa pelastuksensa. Tämä on ristiriidassa FC:n käsityksen kanssa, että armo ja pelastus ovat lahjaa. OC kiistää Peschin väitteen, jonka mukaan DI:n kieltäessä ihmisen mahdollisuuden vaatimuksiin Jumalan edessä, pelastuksen näkökulmasta osapuolet ovat samalla kannalla. OC:n mukaan luterilaiselta kannalta katsottuna on mahdotonta sanoa että hyvät teot ovat yhtä aikaa Jumalalta tulevia lahjoja ja ihmisen ansiota. FC:n vanhurskauttamisopin näkökulmasta lahjan ja ansion käsitteet ovat toisensa poissulkevia. DI:n mukaan taas nämä kuuluvat yhteen, eikä se hyväksy ansion ja lahjan erottamista.<sup>348</sup>

FC puhuu kristityn vastuusta omasta pelastuksestaan ainoastaan siinä merkityksessä, että hän ei saa antaa periksi taistelussa syntiä vastaan, ettei hän menettäisi armoa ja uskoa. ”On väärin ja moitittavaa, - - jos opetetaan, että usko sekä Jumalan

---

<sup>345</sup> Peter 1985, 227—228; Lane 2002, 202.

<sup>346</sup> Lane 2002, 204—205; Malloy 2005, 34—35.

<sup>347</sup> Malloy 2005, 47—48.

<sup>348</sup> OC 1991, 33—34.

armo ja suosio voidaan säilyttää, vaikka toimitaan Jumalan tahtoa vastaan.”<sup>349</sup> Pelastus sen sijaan omistetaan ja säilytetään yksin uskolla, kuten edellä on todettu.

Pohjimmitaan eriävät opit ikuisen elämän ansaitsemisesta johtuvat sekä OC:n että Malloyn mukaan vanhurskauttamisen muutosyyn erosta. DI:n mukaan armo on vuodatettu hyve, jossa ihminen voi vapaalla tahdollaan tehdä Jumalan avulla hyviä tekoja, jotka Jumala katsoo ansiollisiksi ja palkitsee. Tämä ajattelumalli on ristiriidassa luetun vanhurskauden kanssa, jolloin kaanon 32 osuu aivan luterilaisen opin ytimeen ja samoin FC:n oppituomio osuu DI:n oppiin.<sup>350</sup> Yhteenvetona todetaan, että kysymyksissä hyvien tekojen merkityksestä että ikuisen elämän ansaitsemisesta FC:n ja DI:n oppituomiot osuvat toisiinsa.

### **5.3. Pelastusvarmuus**

Pelastusvarmuuden torjuminen oli yksi neljästä Trenton konsiilin pääaiheesta sen käsitellessä vanhurskauttamista.<sup>351</sup> Käsiteltäessä pelastusvarmuutta, voidaan viitata ainakin kahteen eri kysymykseen: 1. Voiko kristitty olla varma lopullisesta pelastuksestaan, eli siitä että kerran kristityksi tultuaan hän ei voi koskaan menettää Jumalan armoa? 2. Voiko kristitty olla varma siitä että hän on tällä hetkellä pelastettu? Ensimmäiseen kysymykseen sekä DI että FC vastaavat kielteisesti,<sup>352</sup> minkä vuoksi analyysissä keskitytään jälkimmäiseen kysymykseen.

Pelastusvarmuutta DI:ssa käsittelevät kaanonit 13—14 sekä DI:n luku 9 "Harhaoppisten perusteetonta luottamusta vastaan", jossa oppi pelastusvarmuudesta torjutaan kaikista selkeimmin. Kananon 14 näyttää sisältävän sellaisen väärinymmärryksen luterilaisesta opista, että usko jolla uskotaan (*fides qua creditur*) vanhurskauttaa. Päinvastoin FC opettaa, että uskon kohde saa uskon aikaan ja usko vanhurskauttaa kohteensa vuoksi. Siksi kaanonin 14 ei osu FC:n oppiin.<sup>353</sup> Aiheen kannalta oleellisempia ovat kaanon 13 ja DI 9, joita lainataan seuraavaksi.

Jos joku sanoo, että jokaisen ihmisen kohdalla syntien anteeksisaamiseksi on välttämätöntä, että hän uskoo varmasti ja ilman minkäänlaista omasta heikkoudestaan ja

---

<sup>349</sup> FC SD IV, 20: “Contra autem opinio falsa redarguenda et reiicienda est, cum docetur bona opera ita esse libera homini Christiano, ut in eius libero arbitrio positum sit, ea vel facere vel omittere, aut licet contra legem Dei peccetur, nihilominus tamen fidei Dei gratiam atque favorem retineri posse.”

<sup>350</sup> OC 1991, 47—48; Malloy 2005, 47—48.

<sup>351</sup> Pesch 1997, 186.

<sup>352</sup> Lane 2002, 212, 215.

<sup>353</sup> OC 1991, 41.

valmistautumattomuudestaan aiheutuvaa epävarmuutta, että hänen syntinsä ovat anteeksiannettut: hän olkoon erotettu.<sup>354</sup>

Ei kenelläkään, joka kerskaa luottavansa ja olevansa varma, että hänen syntinsä on annettu anteeksi ja joka pelkästään tähän nojaten rauhoittaa mielensä, tule sanoa, että hänen syntinsä annetaan tai on annettu anteeksi, niin kuin kylläkin voidaan harhaoppisten tai skismaatikkojen piirissä sanoa. - - Kukaan ei voi sillä uskon varmuudella, johon ei voi sisältyä erhettä, tietää saaneensa itselleen Jumalan armon.<sup>355</sup>

FC:ssa ei ole pelastusvarmuutta käsittelevää oppituomiota, mutta FC opettaa voimakkaasti, että uskova voi olla varma pelastuksestaan:

Me uskomme, opetamme ja tunnustamme vielä seuraavan: Vaikka oikein uskovilla ja todella uudestisyntyneillä vielä on paljon heikkoutta ja vajavuutta aina hautaan asti, heidän ei silti pidä epäillä heidän omakseen uskon kautta luettua vanhurskautta eikä sielujensa pelastumista, vaan heidän on oltava varmoja siitä, että Jumala on heille armollinen Kristuksen tähden, lupauksen ja pyhän evankeliumin sanan perusteella.<sup>356</sup>

Usko on elävä ja uskalias luottamus Jumalan armoon. Se on niin varma asiastaan, että se voisi tuhat kertaa kuolla sen puolesta.<sup>357</sup>

Ensisilmäykseltä osapuolet näyttävät tuomitsevan toisensa. Analysoin ensin kaanonin 13 ja sitten DI:n lukua 9. Peschin mukaan on selvää että kaanonissa 13 pyritään torjumaan Lutherin opetus pelastusvarmuudesta, sen sisältäessä suoraa viittauksia Lutherin kirjoituksiin. Peschin mukaan Lutherin opetukset pelastusvarmuudesta olivat hyvin alttiita väärinymmärryksille. Luther liitti varmuuden syntien anteeksi-

---

<sup>354</sup> DI kaanon 13: "Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credit certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa: a. s."

<sup>355</sup> DI 9: "Nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum iactanti et in ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est, cum apud haereticos et schismaticos possit esse. - - cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum."

<sup>356</sup> FC Ep. III, 9: "Credimus, docemus et confitemur etiam, etsi vere in Christum credentes et renati multis infirmitatibus et naevis usque ad mortem sunt obnoxii, non tamen illis vel de iustitia, quae per fidem ipsis imputatur, vel de aeterna salute esse dubitandum, quin potius firmiter illis statuendum esse, quod propter Christum iuxta premissionem et immotum verbum evangelii Deum sibi placatum habeant."

<sup>357</sup> FC SD IV, 12: "Fides iustificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam Dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduciam sibi eripi pateretur."

annosta erityisesti avaintenvaltaan: Jos joku epäilee Jumalan anteeksiantoa, hän tekee Kristuksesta valehtelijan. Kaanon 13 sen sijaan torjuu käsityksen, että syntien anteeksisaamiseksi on välttämätöntä uskoa varmasti saaneensa synnit anteeksi. Lutherilla painopiste on Jumalan toiminnassa luotettavuudessa, DI:ssa taas ihmisen uskon heikkoudessa. Näin ollen käsityksiä ei voida suoranaisesti pitää toisensa poisulkevinä.<sup>358</sup> DI 9 vielä korostaa, että Jumalan laupeutta ja Kristuksen ansiota ei tule epäillä.<sup>359</sup>

Esiin nousee kysymys, tuleeko pelastustaan pohtivan ihmisen tarkata vain Jumalan anteeksiantoa vai myös itseään ja tekojaan. Tästä näkökulmasta OC esittää kaanonille 13 vaihtoehtoisen tulkinnan. Kaanonin 13 voidaan tulkita kieltävän varmuuden syntien anteeksiannosta, koska ihmisen oma heikkous ja valmistautumattomuus tekevät varmuuden mahdottomaksi. Tällöin kaanon 13 opettaa että kristitty ei voi turvata pelastuksessa yksin Jumalan anteeksiantoon vaan hänen on tarkattava myös omia tekojaan.<sup>360</sup>

Siinä missä kaanonista 13 voidaan perustellusti esittää kahdenlaisia tulkintoja, DI 9 selkeyttää analyysia. DI 9:n alku voidaan Peschin mukaan tulkita selkeämmin kannanotoksi Lutherin edellä esitettyä argumenttia vastaan, mutta kokonaisuudessaan DI 9 tekee entistä selvemmäksi, että kyseessä on väärinkäsitys, eikä ristiriitaa Lutherin kanssa ei ole. Yeago katsoo DI 9:n tekevän Lutherin opista saman väärintulkinnan kuin kaanon 14, jonka mukaan luterilaiset opettavat että usko omaan pelastumiseen pelastaa. DI torjuu käsityksen, että tällainen usko ilman pyhitystä ja elämää seurakuntayhteydessä pelastaisi ja toisi pelastusvarmuuden. DI 9:ssä torjutaan nimenomaan kerskaaminen omasta pelastuksesta sekä moraalinen välinpitämättömyys pelastusvarmuuden nojalla, mikä oli myös Lutherin keskeinen korostus.<sup>361</sup>

Todellisuudessa Lutherille oli tärkeää niin kuin Trenton isillekin kristityn elämä osana seurakuntaa. Yeagon mukaan armo ja pelastusvarmuus ovat löydettävissä vain osana kirkon elämää, ei erossa siitä. Lutherille varmuus ei merkitse varmuutta itsestä vaan Sanasta ja sakramenteista, jotka ovat läsnä seurakunnassa. Peschin mukaan DI 9 opettaa oikeana oppina samoja asioita, jotka olivat Lutherillekin keskeisiä: Jumalan armon riittävyys ja luotettavuus sekä ihmisen epävakaus armon

---

<sup>358</sup> Pesch 1997, 185—186, 195.

<sup>359</sup> DI 9.

<sup>360</sup> OC 1991, 42.

<sup>361</sup> Pesch 1997, 186; Yeago 1998, 453—455, Jüngel 2001, 255.

vastaanottamisessa ja sen vuoksi aina läsnäolevat uhkat pelastusta vastaan. DI:n oppituomiot pelastusvarmuudesta eivät siis osu Lutheriin.<sup>362</sup>

Jos siirretään vertailu, jota Pesch ja Yeago tekevät DI:n ja Lutherin välillä, DI:n ja FC:n välille, voidaan löytää samoja piirteitä. Myös FC painottaa pyhityksen, seurakuntaelämän, Sanan ja sakramenttien tärkeyttä, sekä varoittaa lihallisesta väärästä itsevarmuudesta ja suruttomuudesta.<sup>363</sup> Pesch ja Yeago eivät kuitenkaan suoraan mene kysymykseen, jossa todellinen kiista DI:n ja FC:n välillä näyttää olevan: voiko kristitty tässä hetkessä olla varma pelastuksestaan vai ei.

DI:n ja FC:n käsitysten yhteneväisyyttä tukevat monet DI:n korostukset Jumalan luotettavuudesta ja armollisuudesta, kuten DI 13:n toteamus ”Sillä elleivät he itse luovu pois Jumalan armosta, Jumala kyllä vie päätökseen sen hyvän työn, jonka hän on heissä aloittanut.”<sup>364</sup> Kuitenkin DI 9:ssä todetaan ensin: ”kenenkään hurskaasti ajattelevan ei tule epäillä Jumalan laupeutta”, mutta jatketaan sitten: ”jokaisen on itseään, omaa henkilökohtaista heikkouttaan ja valmistautumattomuuttaan tarkastellessa mahdollista olla peloissaan ja huolissaan omasta armontilastaan.” Näin ollen kysymys kulminoituu sen ympärille, tuleeko pelastusvarmuuden kysymyksessä tarkastella vain Jumalan anteeksiantoa vai myös ihmisen omia tekoja.

Tutkijoiden enemmistö katsoo, että osapuolten välinen ero vanhurskauttamisen muutosyystä johtaa suoraan eroon käsityksessä pelastusvarmuudesta. FC:n käsitys vanhurskaudesta luettuna vanhurskautena ja uskosta tuon vanhurskauden vastaanottavana välineenä johtaa loogisesti pelastusvarmuuteen. Tässä hetkessä uskova voi olla varma pelastuksestaan. Pelastusvarmuuden suhteen kristityn ei tarvitse tarkata itseään, tekojaan tai edes omaa uskoaan, vaan ainoastaan Kristuksen ansiota. Pelastusvarmuus ei perustu siihen, että usko on varma itsestään, vaan siihen, että se on varma kohteestaan. Usko tarttuu itsen ulkopuolella olevaan Kristuksen täydelliseen vanhurskauteen. Näin ollen mukaan vanhurskauttava usko on pelastusvarmuutta. Varmuus pelastuksesta ei ole jotain, mikä voidaan erottaa vanhurskauttavasta uskosta, vaan uskon olemus.<sup>365</sup>

---

<sup>362</sup> Pesch 1997, 186; Yeago 1998, 453—455.

<sup>363</sup> FC SD IV, 14—15, 37—40.

<sup>364</sup> DI 13: ”Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet.” vrt. DI 11: ”Sillä Jumala ei armossaan hylkää kerran vanhurskauttamiaan, jolleivät nämä ensin hylkää häntä.”

<sup>365</sup> Jedin 1961, 250; OC 1991, 31; Jüngel 2001, 242—244; Lane 2002, 212.

DI:n mukaan vanhurskauttamisen muutosyö on kristittyyn vuodatettu ole-  
muksellinen vanhurskaus. DI:n mukaan armon vuodattamisen jälkeen pelastus riip-  
puu Jumalan armollisuuden lisäksi myös ihmisen yhteistyöstä. Tällä perusteella  
konsiili painottaa kristityn pelastuksen epävarmuutta ja tuomitsee luottamuksen ih-  
misen ulkopuolella olevaan Jumalan armollisuuteen, jossa ihmisen omilla teoilla ei  
ole merkitystä. Kristitty ei voi tässä hetkessä olla varma pelastuksestaan ilman Ju-  
malalta saatua erityistä ilmoitusta. DI:n armo-oppi ja FC:n oppi pelastusvarmuu-  
desta ovat toisensa poissulkevia.<sup>366</sup>

Yhteenvetona todetaan, että DI:n muotoilut antavat aihetta ajatella, että lute-  
rilaista kantaa pelastusvarmuudesta hieman ymmärrettiin väärin tai vääristeltiin,  
mutta joka tapauksessa ero vanhurskauttamisen muutosyöstä johtaa eroon opissa  
pelastusvarmuudesta.

---

<sup>366</sup> Jedin 1961, 250; OC 1991, 42; Jüngel 2001, 242—244; Lane 2002, 212.

## 6. Johtopäätökset

Tässä tutkielmassa tarkasteltiin Trenton kirkolliskokouksen vanhurskauttamisdekreetin (*DI*) ja Yksimielisyyden ohjeen (*FC*) vanhurskauttamista koskevien oppituumioiden kohdistumista toisiinsa. Virikkeen tutkielman aiheelle antoi Luterilaisen maailmanliiton ja Roomalaiskatolisen kirkon vuonna 1999 allekirjoittama Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista (*YJ*). Sen mukaan osapuolten välillä vallitsee nykyään yksimielisyys vanhurskauttamisen perustotuuksista eivätkä edellä mainittujen asiakirjojen oppituumiot – jotka ovat edelleen voimassa – koske kirkkojen oppia sellaisena kuin se esitetään *YJ*:ssa. *YJ* ei erittele näitä oppituumioita, jotka aikaisemmin osuivat kirkkojen oppiin, jolloin jää myös epäselväksi, miten ne on osoitettu kohteettomiksi. Jotta *YJ*:n johtopäätöksiä voitaisiin perusteellisesti arvioida, *DI*:n ja *FC*:n oppituumiot täytyy analysoida. Oppituumioiden analyysi tuotti seuraavat tulokset.

Luvussa 3 tarkasteltiin vanhurskauttamisen olemusta eli muutosyytä (*causa formalis*) koskevia oppituumioita. Analyysi osoitti, että *FC* ja *DI* määrittelevät vanhurskauttamisen olemuksen eri tavalla. *DI*:n mukaan vanhurskauden muutosy on ihmiseen vuodatettu olemuksellinen vanhurskaus, *FC*:n mukaan ihmiselle luettu Kristuksen vanhurskaus. *DI* sisällyttää vanhurskauttamiseen sekä alussa tapahtuvan syntien anteeksiannon, että ihmisen muutosprosessin syntisestä vanhurskaaksi. Ihmisen vanhurskautta Jumalan edessä konstituoivat vuodatetun vanhurskauden hänessä aikaansaama muutos. Ihmisen pelastuksen kannalta ratkaisevaa on armon hänessä aikaansaama uudistus. *FC* sen sijaan erottaa selkeästi toisistaan luetun vanhurskauden, johon kuuluu sekä syntien anteeksianto eli lukematta jättäminen että Kristuksen vanhurskauden lukeminen, ja ihmisen uudistuksen, joka on luetun vanhurskauden seuraus. *FC*:n mukaan ainoastaan luettu vanhurskaus on pelastuksen kannalta konstitutiivinen. Vanhurskauttamisen olemusta koskien kummankin asiakirjan oppituumiot kohdistuvat vastapuoleen.

Tutkielmassa todettiin, että eriävät näkemykset vanhurskauttamisen muutosyydestä ovat perustavin ero *DI*:n ja *FC*:n välillä. Muut oppituumiot ja eroavaisuudet vanhurskauttamisopeissa johtuvat pitkälti vanhurskauttamisen muutosyytä koskevasta erosta.

Luvussa 4 tarkasteltiin vanhurskauttamiseen valmistautumista ja ensimmäistä vanhurskauttamista. Luvussa 4.1 analysoitiin oppituumiot koskien ihmisen tahdon vapautta ensimmäisessä vanhurskauttamisessa. Analyysissä osoitettiin, että *DI* opettaa kääntymyksestä synergistisesti ja *FC* monergistisesti. *DI*:n mukaan Jumalan



armon innostamana vapaan tahdon tulee tehdä armon kanssa yhteistyötä kääntymyksessä. FC:n mukaan ihminen ei voi vapaalla tahdollaan millään tavalla myötävaikuttaa kääntymykseensä, vaan on pelkästään Jumalan toiminnan kohteena. DI ja FC opettavat samalla tavalla ainoastaan siitä että kääntymättömällä vapaalla tahdolla on mahdollisuus torjua Pyhän Hengen kääntävä työ. Molemmipuoliset oppituumiot koskien ihmisen vapaan tahdon vaikutusmahdollisuuksia kääntymyksessä osuvat vastapuoliin.

Luvussa 4.2 analysoitiin vanhurskauteen valmistautumista koskevat oppituumiot. Analyysi seurasi vahvasti edellisen alaluvun analyysin tuloksia. DI:n mukaan ihminen voi ja hänen tulee Jumalan armon herättämänä valmistautua vanhurskauttamiseensa hyvillä teoilla. Tutkijoiden näkemykset siitä, missä mielessä vanhurskauttamista edeltäviä tekoja voidaan DI:n mukaan pitää vanhurskauttamiseen vaadittavina ansioina, vaihtelivat. FC:n mukaan ihminen ei voi valmistautua vanhurskauttamiseen, eikä tehdä Jumalan edessä hyviä tekoja ennen vanhurskauttamista. FC ja DI tuomitsevat toinen toisensa siinä, voiko ihminen valmistautua vanhurskauttamiseen.

Luvussa 4.3 analysoitiin uskon ja rakkauden merkitystä ensimmäisessä vanhurskauttamisessa koskevat oppituumiot. Sekä DI:n että FC:n mukaan uskoa tarvitaan vanhurskauttamisessa, mutta DI:n mukaan uskon lisäksi tarvitaan rakkautta kun taas FC:n mukaan usko yksin vanhurskauttaa. Oppituumioissa uskon ja rakkauden roolista vanhurskauttamisessa FC ja DI tuomitsevat toisensa. Ero seuraa suoraan eriävästä käsityksestä vanhurskauttamisen muotosyissä. Koska vanhurskauttaminen merkitsee DI:ssa vanhurskaaksi muuttumista, on johdonmukaista että yksin usko ei vanhurskauta. Myöskään FC:n mukaan vanhurskaaksi muuttuminen eli uudistus ei koostu vain uskosta vaan myös hyvistä teoista. FC kuitenkin erottaa tämän uudistuksen Jumalan edessä kelpaavasta vanhurskaudesta, toisin kuin DI.

Luvussa 4 kävi toistuvasti ilmi että DI:n ja FC:n kääntymystä käsittelevät teologiset systeemit rakentuvat hyvin eri tavalla, mikä vaikeuttaa niiden oppituumioiden soveltamista toisiinsa. DI:ssa kääntymys nähdään prosessina kun taas FC:ssa se on hetki. DI käsittelee ihmistä kääntymättömänä, kääntymysprosessissa ja kääntyneenä, mutta FC ainoastaan kääntymättömänä ja kääntyneenä. Luvussa 4.4 esitettiin yksi ratkaisuyritys edellisissä alaluvuissa todettuihin oppituumioihin käsittelemällä uskon tullutta, mutta vielä kastamatonta käännynnäistä. FC:n näkökulmasta tällainen henkilö on vanhurskas. DI:n näkökulmasta henkilön tila ei ole sama

kuin epävanhurskaan, mutta hän vasta valmistautuu kasteessa tapahtuvaan vanhurskauttamiseensa. Pohdittiin, voidaanko DI:n ”myötävaikuttaja” samastaa FC:n vanhurskaan kanssa. Tämän tarkastelutavan kautta osapuolten välinen kuilu näytti pienävän, mutta aikaisemmissa alaluvuissa käsiteltyjä molemminpuolisia oppituomioita se ei osoittanut kohteettomiksi. DI:n ja FC:n näkemykset siitä, kuinka vanhurskaus saadaan ja mikä sen olemus on, eroavat perusteellisesti.

Luvussa 5 tarkasteltiin toista vanhurskauttamista. Luvussa 5.1 analysoitiin vanhurskautetun syntisyyttä ja käskyjen noudattamista koskevat oppituomiot. Sekä DI:n että FC:n mukaan vanhurskautetuissakin on tapumus pahaan (*concupiscentia*). DI:n mukaan paha himo ei ole varsinaisesti ole syntiä. Vanhurskautettu ei ole syntinen ja kykenee noudattamaan Jumalan lakia täydellisesti. FC:n mukaan taas vanhurskautetun paha himo on syntiä, mutta se ei tee hänestä epävanhurskasta. Uskova on samaan aikaan syntinen ja vanhurskas ja kykenee noudattamaan Jumalan lakia vain vajavaisesti. Molemmat ristiriidat johtuvat perustavasta erosta vanhurskauttamisen muutosyissä. Vanhurskautetun syntisyys ja käskyjen noudattamisen epätäydellisyys ei ole ongelma täydellisen luetun vanhurskauden näkökulmasta. Vuodatetun olemuksellisen vanhurskauden näkökulmasta taas vanhurskautettu ei voi olla syntinen, koska muuten hän tarvitsisi luettua vanhurskautta. Koska vanhurskautettu ei ole syntinen, hän kykenee noudattamaan Jumalan lakia täydellisesti. FC ja DI tuomitsevat toisensa kysymyksissä vanhurskautetun syntisyydestä ja Jumalan lain noudattamisesta.

Luvussa 5.2 analysoitiin oppituomiot koskien vanhurskautettujen hyvien tekojen merkitystä. DI:n mukaan vanhurskaus säilytetään ja sitä lisätään hyvillä teoilla. Sen sijaan FC:n mukaan vanhurskaus säilytetään yksin uskolla. Teot ovat ainoastaan merkkejä oikeasta uskosta. DI:n mukaan vanhurskautettu ansaitsee armossa tekemiensä hyvien tekojen kautta ikuisen elämän. Ikuinen elämä on samaan aikaan ansaittu ja armosta saatu. FC taas asettaa armon ja ansion toisensa vastakohdiksi: ikuinen elämä on armosta saatu, ei ansaittu. Ero seuraa johdonmukaisesti eriävistä käsityksistä vanhurskautetun syntisyydestä ja siten pohjimmiltaan vanhurskauttamisen muutosyitä koskevasta erosta.

Luvussa 5.3 analysoitiin oppituomiot koskien pelastusvarmuutta. Käsittely rajattiin pelastusvarmuuteen tällä hetkellä, koska kumpikaan osapuoli ei opeta, että kristitty voisi olla varma lopullisesta pelastuksestaan, eli siitä että kerran kristityksi tultuaan hän ei voi koskaan menettää Jumalan armoa. Ero vanhurskauttamisen muo-

tosyyssä johtaa eroon myös opeissa pelastusvarmuudesta. FC:n mukaan pelastusvarmuuttaan pohtivan krisityn tulee tarkata vain hänen ulkopuolellaan olevaa Kristuksen täydellistä vanhurskautta, joka hänelle luetaan. Näin ollen usko on olemukseltaan pelastusvarmuutta. DI:n mukaan pelastustaan pohtivan kristityn tulee tarkata Jumalan armon vaikutuksia hänessä, eli sitä kuinka hyvin hän on noudattanut käskyjä. DI:n mukaan kristityllä ei kuulu olla pelastusvarmuutta, mutta hän saa luottaa, että Jumala saattaa hänessä alkamansa hyvän työn päätökseen. Pelastusvarmuuden suhteen DI ja FC tuomitsevat toisensa.

Tutkielmassa siis todettiin, että oppituomioiden näkökulmasta keskeisin DI:n ja FC:n vanhurskauttamisoppien välinen ero on eriävä käsitys vanhurskauttamisen muotosyystä. Oppituomiot liittyen niin vanhurskauttamiseen valmistautumiseen, ensimmäiseen vanhurskauttamiseen kuin toiseen vanhurskauttamiseen seuraavat pitkälti tästä erosta. Sellaiset pienemmät DI:n ja FC:n väliset eroavaisuudet, kuten aneet, kiirastuli ja hyvitysteot – joihin myös liittyy asiakirjoissa oppituomioita – ovat edelleen tutkielmassa käsiteltyjen suurempien eroavaisuuksien seurauksia.

Se, mitä Anthony Lane lausuu yleisemmin DI:n ja protestanttisten vanhurskauttamisoppien suhteesta pätee hyvin myös FC:n ja DI:n välillä: historiallinen ristiriita on olemassa ja 1500-luvulla lausutut oppituomiot todella osuivat kohteisiinsa. Sellaiset ekumeeniset ratkaisut, jotka kieltävät DI:n oppituomioiden koskaan kohdistuneen FC:n oppiin ja päinvastoin, kertovat pikemminkin kirkkojen tämän päivän ekumeenisista intentiosta kuin tunnustustekstien tulkinnasta.<sup>367</sup>

YJ ei lukeudu tällaisiin ratkaisuihin. Siinä myönnetään historiallisen ristiriidan olemassaolo ja pidetään kiinni sekä katoliselta puolelta Trenton kirkolliskokouksen dekreettien sitovuudesta että luterilaiselta puolelta tunnustuskirjojen sitovuudesta. Tämän tutkielman tulokset osoittavat että YJ:n lähtökohta on hyvin vaikea. Miten voidaan samanaikaisesti pitää voimassa FC:n ja DI:n väliset oppituomiot ja julistaa yksimielisyys vanhurskauttamisopin perustotuuksista? Nyt kun DI:n ja FC:n oppituomiot on tässä tutkielmassa analysoitu, on tutkittava, kuinka YJ sekä muut luterilais-katoliset vanhurskauttamista koskevat dialogiasiakirjat ratkaisevat nämä kirkkojen virallisissa tunnustuksissa olevat erot ja oppituomiot.

Jotain YJ:n muovanneiden ekumeenikkojen ratkaisun luonteesta viestii YJ 7: ”Päinvastoin tämä julistus perustuu vakaumukseen, että kirkkomme, kukin omassa historiassaa kasvavat näkemään asiat uudella tavalla ja tapahtuu kehitystä, jossa niillä ei ole ainoastaan mahdollisuus vaan velvollisuuskin tutkia menneisyyden

---

<sup>367</sup> Lane 2002, 223.

erottavia kysymyksiä ja keskinäisiä tuomioitaan ja katsoa niitä uudessa valossa.”<sup>368</sup>

Jotakin kehitystä on siis tapahtunut, mutta mitä?

---

<sup>368</sup> YJ 7.

## **Lyhenteet, lähteet ja kirjallisuus**

### ***Lyhenteet***

|                 |  |
|-----------------|--|
| Apol.           | Augsburgin tunnustuksen puolustus (Apologia)                   |
| BSELK           | Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche    |
| CA              | Augsburgin tunnustus (Confessio Augustana)                     |
| DI              | Dekreetti vanhurskauttamisesta (Decretum de iustificatione)    |
| DP              | Dekreetti perisyntistä (Decretum super peccato originali)      |
| FC              | Yksimielisyyden ohje (Formula concordiae)                      |
| FC Ep.          | Yksimielisyyden ohjeen tiivistelmä (Epitome)                   |
| FC SD           | Yksimielisyyden ohjeen täydellinen selitys (Solida declaratio) |
| OC              | An Opinion on the Condemnations of the Reformation Era         |
| Tunnustuskirjat | Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat                  |
| YJ              | Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista                       |

### ***Lähteet ja apuneuvot***

BSELK

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. 11. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1992.

Decrees of the Ecumenical Councils. Volume II. Trent to Vatican II. Ed. by Norman P. Tanner S.J. London: Sheed & Ward and Washington: Georgetown University Press. 1990.

Tridentinum. Trenton kirkolliskokouksen reformi- ja oppidekreetit sekä kaanonit. Suom. Martti Voutilainen. MESJ 43. Helsinki: MES. 30—48. 1984

Tunnustuskirjat

Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Suom. Erkki Kansanaho et al. Helsinki: Sley-kirjat. 1990.

### ***Kirjallisuus***

Allbeck, Willard

1968 Studies in the Lutheran Confessions. Philadelphia: Fortress Press.

Beisser, Friedrich

1997 The Doctrine of Justification in the Formula of Concord. How Far Do Its Condemnations Apply to the Roman Catholic Church? – Justification By Faith. Do the Sixteenth-Century Condemnations Still Apply. Ed. by Karl Lehmann. New York: Continuum. 149—160.

Cantell, Risto

1997 Esipuhe. Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista. Luterilaisen maailmanliiton ja Roomalaiskatolisen kirkon kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston lopullinen asiakirjaehdotus. Suomen evankelisluterilaisen kirkkohallituksen julkaisuja 1997:4. Helsinki: Kirkkohallitus, ulkoasiainosasto.

Chemnitz, Martin

1971 Examination of the Council of Trent. Part 1. Trans. by Fred Kramer. Saint Louis: Concordia Publishing House.

Eskola, Timo

2015 Vanhurskauttaminen ja unio: perinteinen luterilainen kiistan aihe. – Perusta 3/2015. <http://www.perustalehti.fi/2015/05/vanhurskauttaminen-ja-unio-perinteinen-luterilaisen-kiistan-aihe/> Viitattu 09.01.2017.

Gassman, Günther & Hendrix, Scott

2005 Johdatus luterilaiseen tunnustukseen. Alkuperäisteos: Fortress Introduction to the Lutheran Confessions. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers. 1999. Suom. Tiina Ahonen ja Jaakko Rusama. Helsinki: Kirjapaja.

Huxel, Kirsten

2011 Merit. IV. History of Dogma. – Religion Past and Present. Brill Online. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/merit-COM\\_025299?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.religion-past-and-present&s.q=merit](http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/merit-COM_025299?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.religion-past-and-present&s.q=merit). Viitattu 16.12.2016.

Jedin, Hubert

1957 The History of the Council of Trent. Vol. 1. The Struggle for the Council. Trans. by Ernest Graf. London: T. Nelson.

1961 The History of the Council of Trent. Vol. 2. The First Sessions in Trent 1545—1547. Trans. by Ernest Graf. London: T. Nelson.

Jolkkonen, Jari.

1997 Synnin teillä. Syntioppi ekumeenisena ongelmana. – TA 102. 362—376.

Justification by Faith

1985 Lutherans and Catholics in dialogue VII. Ed. by H. George Anderson et al. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Jüngel, Eberhard

2001 Justification. The Heart of the Christian Faith. A Theological Study with an Ecumenical Purpose. Trans. by Jeffrey F. Cayzer. Edinburgh & New York: T&T Clark.

Kirk.kok.ptk

1998 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous-pöytäkirja. Kevät-istuntokausi 1998. Helsinki: Kirkkohallitus.

Laasonen, Pentti

2000 Luterilainen oppi roomalaiskatolisen ja reformoidun kirkon välissä. – Oppi – kahle vai kalleus. Toim. Toivo J. Holopainen. STKSJ 224. Helsinki: STKS.

Laato, Timo

1997 Yksimielisyyden ohjeen oppi vanhurskauttamisesta. Luther-tutkimuksemme kompastuskivi. – Turhentuuko uskonpuhdistus? Rooman kirkon ja Luterilaisen Maailmanliiton uusi selitys vanhurskauttamisopista. Toim. Simo Kiviranta & Timo Laato. Kauniainen: Perussanoma. 170—183.

Lane, Anthony

2002 Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue. An Evangelical Assessment. Edinburgh: T&T Clark.

Malloy, Christopher

2005 Engrafted into Christ. A Critique of the Joint Declaration. New York: Peter Lang Publishing.

Mannermaa, Tuomo

1975 Kristillisen opin vaiheet. Dogmihistorian peruskurssi. Helsinki: Gaudeamus.

1979 In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsit-tyksen leikkauspiste. MESJ 30. Helsinki: MES.

1990 Evankelis-katolinen dialogi umpikujassa. – TA 95. 425—429.

1993 Paralleleja. Lutherin teologia ja sen soveltaminen. STKSJ 182.

McGrath, Alister E.

1998 Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press.

McSorley, Harry

1969 Luther: Right or Wrong? An Ecumenical-Theological Study of Luther's Major Work, The Bondage of the Will. Newman Press & Augsburg Publishing House.

Muehlenberg, Ekkehard

1977 *Synergia* and Justification by faith. – Discord, Dialogue, and Concord. Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord. Ed. by Lewis W. Spitz and Wenzel Lohff. Philadelphia: Fortress Press. 15—37.

OC

1991 An Opinion on the Condemnations of the Reformation Era. Part One: Justification. Göttingen Theological Faculty. – Lutheran Quarterly 1991 Vol. 5 Issue 1. 1—62.

O'Malley, John

2013 Trent: What Happened at the Council. Cambridge & London: Harvard University Press.

Pannenberg, Wolfhart

1997 Can the Mutual Condemnations Between Rome and the Reformation Churches Be Lifted? – Justification By Faith. Do the Sixteenth-Century Condemnations Still Apply. Ed. by Karl Lehmann. New York: Continuum. 31—43.

Perustevaliokunnan mietintö

1998 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen perustevaliokunnan mietintö 1/1998 piispainkokouksen esityksestä 1/1997, joka koskee asiakirjaa Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista. Helsinki: Kirkolliskokous.

Pesch, Otto Herman

1997 The Canons of the Tridentine Decree on Justification. To Whom did they apply? To Whom do they apply today? – Justification By Faith. Do the Sixteenth-Century Condemnations Still Apply. Ed. by Karl Lehmann. New York: Continuum. 175—216.

Peter, Carl J.

1985 The Decree on Justification in the Council of Trent. – Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII. Ed. by H. George Anderson et al. Minneapolis: Augsburg Publishing House. 218—229.

Peura, Simo

2001A Vanhurskauttamisoppi. – Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja. 207—226.

2001B Luther ja luterilais-katolinen ekumenia. – Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja. 303—317.

Piisp.kok.ptk

1997 Piispainkokouksen pöytäkirja. 16.—17.9.1997. Helsinki: Kirkkohallitus.

Preus, Robert D.

1996 Vanhurskauttamisoppi ja Rooma. – Syttyneitä sydämiä. Simo Kivirannan 60- ja Sakari Korpisen 50-vuotisjuhlakirja. Teemana vanhurskauttaminen. Siikainen. 133—224.

Rytkönen, Aaro

2006 Ensisijaisen armon vaikutus. Vanhurskauttamisopin sisällölliset kysymykset Yhteisessä virallisessa julkilausumassa asiakirjasta ”Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista” ja sen Anneksissa sekä niistä käyty keskustelu vuosina 1998—1999. Ekumeniikan pro gradu –tutkielma. Hc.

Saarinen, Risto

1997 Joint Declaration on the Doctrine of Justification. A Commentary by the Institute for Ecumenical Research, Starsbourg. Geneva: Lutheran World Federation.



- 2000 Vanhurskauttamisopin paikka ja merkitys ajankohtaisissa ekumeenisissa keskusteluissa. – Oppi – kahle vai kalleus. Toim. Toivo J. Holopainen. STKSJ 224. Helsinki: STKS. SIVUNUMEROT
- Sagulin, Marko  
2005 Keskustelu yhteisestä julistuksesta: YJV-asiakirjan hyväksyminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Ekumeniikan pro gradu –tutkielma. Hc.
- Thurén, Jukka  
1997 Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista kolmelta kantilta katsottuna. – Turhentuuko uskonpuhdistus. Rooman kirkon ja Luterilaisen Maailmanliiton uusi selitys vanhurskauttamisopista. Toim. Simo Kiviranta & Timo Laato. Kauniainen: Perussanoma. 93—104.
- Thönissen, Wolfgang  
2011 Vatican II. III. Ecumenical Discussion. – Religion Past and Present. Brill Online. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/vatican-ii-COM\\_025285?s.num=1&s.f.s2\\_parent=s.f.book.religion-past-and-present&s.q=vatican+11#d75835451e624](http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/vatican-ii-COM_025285?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.religion-past-and-present&s.q=vatican+11#d75835451e624) Viitattu 24.1.2017
- Tietz, Christiane  
2011 Justification. III. History of Doctrine. – Religion Past and Present. Brill Online. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/justification-COM\\_024544?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.religion-past-and-present&s.q=justification](http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/justification-COM_024544?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.religion-past-and-present&s.q=justification). Viitattu 27.9.2016
- Vaahtoranta, Martti  
1997 Kristuksen ansio syntisen yllä: Klassisen luterilaisen vanhurskauttamisopin jatkumo. – Turhentuuko uskonpuhdistus. Rooman kirkon ja Luterilaisen Maailmanliiton uusi selitys vanhurskauttamisopista. Toim. Simo Kiviranta & Timo Laato. Kauniainen: Perussanoma. 159—169.
- Vainio, Olli-Pekka  
2004 Luterilaisen vanhurskauttamisopin kehitys Lutherista Yksimielisyyden ohjeeseen. STKSJ 240. Helsinki: STKS.
- Yeago, David  
1998 Lutheran-Roman Catholic Consensus on Justification. The Theological Achievement of the Joint Declaration. – Pro Ecclesia Vol. 7 Issue 4. 449—470.
- YJ  
1997 Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista. Luterilaisen maailmanliiton ja Roomalaiskatolisen kirkon kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston lopullinen asiakirjaehdotus. Suomen evankelisluterilaisen kirkkohallituksen julkaisuja 1997:4. Helsinki: Kirkkohallitus, ulkoasianosasto.